Geschichte

der

Philosophie

nach den

Hauptmomenten ihrer Entwickelung

von

Ernst Reinhold.

Erster Band.

Geschichte der alten oder der griechischen Philosophie.

Vierte verbesserte Auflage.

Jena,

Druck und Verlag von Friedrich Mauke.

1854.

Geschichte

der

alten oder griechischen Philosophie

von

Ernst Reinhold.

Jena,

Druck und Verlag von Friedrich Mauke.

1854.

Aus der Vorrede zur dritten Auflage von 1845.

Mein Plan besteht unverändert darin, nur solche Behandlungen der philosophischen Probleme genauer zu schildern, welche, mit Einschluß der Erscheinungen der ersten Jugendperiode der griechischen Philosophie, als die wesentlich fördernden und deshalb unvergänglichen Momente in der bisherigen Entwickelung der Vernunftforschung sich bewährt haben. Dagegen bloß andeutend und übersichtlich wird von den untergeordneten Leistungen in diesem Bereiche die Rede sein, namentlich von denjenigen, welche theils dem Zeitraume des Verfalles der alterthümlichen, theils dem der Unreife und Unselbständigkeit der mittelalterigen Speculation angehören. Ausgeschlossen bleibt von meiner Darstellung meiner Absicht nach Alles, was in den Perioden der Kraft und des Aufschwunges der bleibend denkwürdigen Systeme der neueren Philosophie neben denselben nicht bloß als verfehlte Bemühung, sondern auch als minder erheblicher Versuch aufgetreten ist.

Vorrede zur vierten Auflage.

Die Auffoderung zu der Vorbereitung einer neuen Auflage dieses Buches, welche mir durch die freundliche Aufnahme der vorangegangenen und durch den Wunsch meines Verlegers geworden, habe ich benutzt, um es einer erneuten Durchsicht zu unterziehen und es mit manchen Verbesserungen meinen Lesern vorzulegen. Hierbei ist an die Stelle der zwei Bände der dritten Ausgabe die Anordnung meiner frühesten Darstellung des Handbuches der Geschichte der Philosophie in drei Bänden zurückgetreten. In Folge dessen befindet sich die Schilderung der neueren Philosophie bis auf Kant, welche den zweiten Band einnimmt, in einem richtigeren Verhältniß ihres Umfanges sowohl zu dem Inhalte des der alterthümlichen Philosophie gewidmeten ersten Bandes, als zu dem des dritten, welcher von Kant bis auf die nach-Hegelschen, d. h. diejenigen Bestrebungen führt, die ein neues System nach dem von Hegel ausgebildeten und von seiner Schule vertheidigten beabsichtigen. Meine Darstellung endigt mit dem Beginne dieser Bestrebungen, welche ich sämmtlich zu der noch fortdauernden Gegenwart des philosophischen Wirkens zähle.

Jena, den 18. Mai 1854.

Der Verfasser.

Inhalt.

Dritte Periode.

Fortdauer des Lebens der attischen Philosophie mit Abnahme seiner Kraft bis zum Untergang seiner Reinheit und Selbständigkeit.

Von Zeno aus Cittium bis auf Antiochus aus Askalon.

Vierte Periode.

Ausbreitung und Entartung der Philosophie des Alterthumes bis zum Untergange der griechischen Philosophenschulen.

Einleitung.

Einleitung.

1. Um in das Gebiet der folgenden Darstellung die ihr gewidmete Betrachtung vorbereitend einzuführen, bedarf es zunächst einer Hinweisung auf den Begriff und die Bedeutung der Geschichte der Philosophie. Eine solche vorläufige Erörterung vermag nicht ihrem Zweck zu entsprechen, ohne gewisse Festsetzungen theils über die Grenzbestimmung des Begriffs der Philosophie, theils über den Umfang und die Haupteintheilung unsrer Schilderung zu enthalten. Indem diese Angaben den systematischen Standpunct des Verfassers bekunden, können sie zwar an dieser Stelle ihre zureichende Begründung nicht erlangen, rechnen sich aber zu den Ergebnissen der bis jetzt gewonnenen Entfaltung des philosophischen Bewußtseins. Hiermit verbindet sich passend eine Andeutung hinsichtlich der Quellen unsrer Kenntniß der alten Philosophie, so wie im Bezug auf den Ursprung und die Fortbildung der wissenschaftlichen Bearbeitung der Geschichte der Philosophie im Allgemeinen.

2. Wie das Wort G e s c h i c h t e überhaupt, ist auch der Ausdruck G e s c h i c h t e d e r P h i l o s o p h i e in seinem Doppelsinn zu

unterscheiden. Erstens bedeutet er objectiv den Entwickelungsgang, welchen die philosophirende Vernunft durch ihre von einem historisch bestimmten Anfangspunct ausgehende und im Großen und Ganzen fortschreitende Behandlung der philosophischen Probleme in der Reihenfolge der urkundlich vorhandenen Versuche, dieselben zu lösen, bis jetzt zurückgelegt hat. Zweitens bezeichnet er subjectiv die Schilderung dieses Entwickelungsganges, welche, um ihrem Begriff zu entsprechen, nicht bloß einerseits durch die Erforschung der Urkunden, also durch ein unmittelbares Quellenstudium, sondern auch andrerseits durch das ohne ein selbständiges Philosophiren nicht erreichbare Verständniß der wahren Eigenthümlichkeit der speculativen Aufgaben bedingt wird.

3. Die Philosophie hat nothwendig eine Geschichte, weil der menschliche Geist unter der Grundbedingung der geordneten Gemeinschaft der Individuen nur allmählig in dem Fortschritte der Jahrhunderte von einer bereits erreichten untergeordneten Culturstufe zu einer höheren emporsteigend in jeder Richtung seiner Fähigkeiten aus seinen Anlagen sich entfalten kann. Sie hat auch bis jetzt den von den Meisten und von den Vorzüglichsten ihrer Pfleger angestrebten Charakter einer apodiktischen allgemeingültigen Wissenschaft noch nicht in einer thatsächlich allgemein geltenden Weise erreicht. Deshalb nimmt sie gegenwärtig noch die Theilnahme aller wissenschaftlich Gebildeten, abgesehen von den bereits am Ziele sich glaubenden Anhängern besondrer Schulen, nicht als ein vollendetes und schlechthin befriedigendes System, sondern nur unter dem bescheidneren und doch so bedeutungsvollen Titel eines methodischen, auf das edelste Vernunftbedürfniß gegründeten und von der höheren Entfaltung des geistigen Lebens der Menschheit unzertrennlichen Strebens nach der systematischen Erkenntniß universeller Wahrheit in Anspruch. Daher kann die Geschichte der Philosophie auch für denjenigen von dem entschiedensten Werth und Interesse sein, welcher die Meinung hegt, daß die Philosophie noch in keinem einzelnen Systeme zur Verwirklichung gelangt sei, sondern daß sie lediglich in ihrer Geschichte ihre unmittelbare äußere Existenz besitze.

4. In der Sphäre der Philosophie kann man allein unter der Bedingung des eignen selbstthätigen Denkens aus den Leistungen der Vorzeit und der Mitwelt einen fruchtbaren Gewinn sich aneignen. Wir werden um so mehr aus ihnen lernen, je mehr wir in ihnen dem Ausdruck intellectueller Bedürfnisse zu begegnen vermögen, welche wir selbst zu empfinden begonnen, je mehr wir im Stande sind, in ihnen unter verschiedenen Modificationen und Gestaltungen, unter mannichfachen Abstufungen der Reinheit und der Getrübtheit, der Klarheit und der Verworrenheit das zum Grunde liegende Wesentliche und Nothwendige der Untersuchungspuncte und Gedankenrichtungen der forschenden Vernunft zu erkennen. Umgekehrt ist es im Reiche des speculativen Denkens durchaus nicht rathsam, einzig auf die Kraft und Zulänglichkeit der eignen Meditation zu vertrauen. Hier ist es vielmehr erfoderlich, daß wir uns bemühen, den ganzen Reichthum der Ansichten, Methoden und Systeme, in denen die philosophische Thätigkeit bereits sich versucht und geübt hat, in unser Verständniß aufzunehmen, damit wir — getragen und gehoben durch die Ergebnisse der Vergangenheit — in der Weise unserer Theilnahme an den vorliegenden Aufgaben dem Erfoderniß unseres Zeitalters zu genügen, jedes besondere Problem gehörig zu würdigen, und jede in der That schon berichtigte und überwundene Einseitigkeit zu meiden befähigt sind.

5. Zur Auffassung eines dem Standpunct unserer Zeit angemessenen Begriffes der Philosophie bietet das gründliche Studium ihrer Geschichte ein unentbehrliches Hülfsmittel dar. Dagegen bedarf es für die wissenschaftliche Darstellung dieser Geschichte, — im Unterschiede von der Mittheilung bloßer Materialien zu derselben — einer schon gewonnenen Inhaltsbestimmung jenes Begriffes. Ohne die Leitung eines bestimmten Begriffes hinsichtlich der Gesammtaufgabe und der Bedeutung der Philosophie ist es nicht möglich, sowohl die philosophischen Bestrebungen von solchen nichtphilosophischen Geistesthätigkeiten auszusondern, welche zwar dem Inhalte nach ihnen verwandt, aber durch die Form und Methode

von ihnen verschieden sind, als auch die Fortschritte in dem allgemeinen Bildungsgange der Philosophie von den in den Leistungen gewisser Zeitalter und einzelner Individuen vorkommenden Rückschritten, die Momente der Vervollkommnung des Strebens von den Momenten der Entartung zu unterscheiden.

6. Der Begriff der Philosophie, den wir unserer Uebersicht der Hauptmomente ihrer Geschichte zum Grunde legen, stützt sich auf die Anerkennung des Verhältnisses, in welchem die rein vernünftige Erkenntnißweise zu der erfahrungsmäßigen steht. Diese Anerkennung geht selbst wiederum von der Einsicht aus, daß das menschliche Erkenntnißvermögen die den Einzelwesen auf der dritten Stufe des Individuallebens constitutiv angehörige Fähigkeit ist, der Wahrheit der Wirklichkeit, und mithin eben so sehr der dynamischen Innerlichkeit und des ursachlichen Zusammenhanges der Dinge, als ihrer räumlich-zeitlichen Bestimmungen und Erscheinungen vermittelst des Zusammenwirkens der Sinneswahrnehmungen, der anschaulichen Vorstellungsweisen und des verständigen und vernünftigen Causal- und Wesenverständnisses bewußtvoll in einer allmähligen und endlos fortschreitenden Entwickelung inne zu werden. (Vergl. mein Lehrbuch der Psychologie, 2te Aufl. S. 169 u. f. S. 192—205. Mein System der Metaphysik, 3te Aufl. S. 63—66 u. S. 80—82.)

7. Um ihrem Berufe gemäß bei der gehörigen Ausbildung ihrer wesentlichen Anlagen die Wahrheit der Wirklichkeit in das Bewußtsein aufzunehmen, übt die menschliche Intelligenz die gesetzmäßigen Functionen des Erkennens in folgendem organischen Unterschied und Zusammenhang derselben. Zunächst entspringt aus der Wechselwirkung des Menschen mit der Außenwelt, aus dieser Grundbedingung der Entfaltung und Erhaltung unsres geistigen, wie unsres leiblich-sinnlichen Lebens, die unter der Form der thatsächlichen Gewißheit erworbene Erkenntniß. Indem wir einerseits durch die Einwirkung der Gegenstände auf unsre Sinnesnerven zu den sinnlichen Empfindungen und Anschauungen uns angeregt fin-

den und uns dessen bewußt werden, daß wir in Folge der Organerregungen wahrnehmen, andrerseits mit Absicht unsre Bewegungsnerven gebrauchend auf uns selbst und auf die Außendinge einwirken, so erlangen wir vermittelst des Vereines der in unsrem Selbstbewußtsein sich aussprechenden Sinneswahrnehmungen und unsrer willkürlichen mit selbstbewußter Freiheit vollzogenen Gliederbewegungen die denkende Auffassung der Thatsachen, welche sowohl die Innerlichkeit als die Aeußerlichkeit der in unsren Lebenskreis eintretenden Dinge betreffen. Die Aeußerlichkeit ist die körperliche Gestalt nebst der räumlichen Bewegung, die Innerlichkeit ist die Qualität in dem vollständigen Sinne dieses Wortes, oder, was dasselbe sagt, die nach vorgezeichneten Zwecken und Wirkungsnormen thätige, überhaupt in allen Richtungen und Verhältnissen der Causalität sich äußernde Fähigkeit des Wirkens und Leidens. Die in dem Verständniß des Individuellen durch Zurückführung desselben auf Regeln und Gesetze über die Schranken der thatsächlichen Gewißheit nicht hinausgehende Erkenntniß ist die Erfahrung, die im Kreise der Erfahrung sich ausbildende und thätige Intelligenz kann der empirische Verstand genannt werden. Die Erfahrungskenntniß wird erstens durch die quantitative Eigenthümlichkeit charakterisirt, daß sie, eingeschlossen in den Grenzen der für uns möglichen Beobachtung bloß einen Theil des Wirklichen, nur ein Theilganzes innerhalb des unsrem rein denkenden Erkennen nothwendig sich kundgebenden vollständigen Weltganzen zu erfassen, und daher das Gemeinschaftliche an dem Individuellen nur in besonderen beschränkten Gattungen und dynamischen Verbindungen der Dinge anzuerkennen vermag. Hierzu kommt zweitens die qualitative Eigenthümlichkeit, daß ihr an ihren Gegenständen lediglich das Dasein nebst einer relativen, das heißt, unter den factisch vorhandenen Gründen und Bedingungen eintretende Nothwendigkeit verständlich wird.

8. Der empirischen Erkenntniß schließt sich zunächst die reine mathematische an, welche zur Gestaltung eines großen und wichtigen Theils der Erfahrungswissenschaftrn, so wie zur Hervorbringung der mechanischen Kunstleistungen die unentbehrlichen Hülfsmittel der Größenberechnung darbietet. Das Erfoderniß, die in der

Erfahrung gegebenen Größen, unmittelbar die extensiven, und mittelbar die intensiven, so weit diese an Veränderungen der extensiven Quantität anschaulich hervortreten, in unsrem denkenden Erkennen genau durch Messung zu bestimmen, führt zu der Ausbildung einer eigenthümlichen abstracten Denkthätigkeit, mit welcher wir die in dem Wesen und in der Form unsrer Intelligenz begründeten subjectiven Methoden der Maßbestimmung nicht sowohl erfinden, als vielmehr aus unsrem Innern hervorhebend und entwickelnd auffinden. Die Gestalten und Bewegungen der Einzelwesen sind mit einer allgemeingültigen Nothwendigkeit, deren Bedeutung und Wahrheit sich nur dem philosophischen Denken enthüllt, in räumlicher und zeitlicher Hinsicht durchgängig determinirt, und diese objective Nothwendigkeit verkündigt sich in unsrem Bewußtsein durch eine ihr entsprechende intellectuelle Nothwendigkeit, nach welcher wir die Einzelwesen nicht anders als in zeitlichen und räumlichen Verhältnissen und Begrenzungen zu denken vermögen und über diese Verhältnisse und Begrenzungen gewisse unmittelbar einleuchtende, apodiktisch gültige Grundsätze in unsrem Denken finden. Aber die abstracten Methoden der Größenmessung und Größenberechnung und ihre Formeln, welche wir im bloßen Nachdenken, gestützt auf jene Axiome mit einer stetigen Folge des Zusammengesetzteren und Voraussetzenden aus dem Einfacheren und Vorausgesetzten entwickelnd uns gestalten, drücken nicht unmittelbar eine objective Bestimmung der Dinge aus, sondern sind nichts Anderes, als subjective Verfahrungsweisen unsrer Intelligenz, nach denen wir die hinsichtlich ihrer Maßbestimmtheit uns noch unbekannten und problematisch uns vorliegenden Größen durch Vergleichung mit bereits bekannten, gemessenen oder unmittelbar anschaulichen ganz oder doch annäherungsweise in unserem Vorstellen zu bestimmen vermögen. Hiernach kann zwar die reine mathematische Erkenntniß eine rationale genannt werden, im Gegensatz gegen die empirische, weil sie auf dem Wege des bloßen Nachdenkens aus wesentlichen, streng allgemeinen Anschauungen, Begriffen, Grundsätzen und Problemen unsres Erkenntnißvermögens entfaltet wird, und die menschliche Intelligenz innerhalb dieser Sphäre mag im Unterschiede von dem

empirischen Verstand als der reine Verstand bezeichnet werden. Jedoch ist hierbei diese schon angegebene Eigenthümlichkeit der rational mathematischen Erkenntniß, durch welche sie nicht nur der empirischen gegenübersteht, sondern auch von der rational dynamischen auf das bestimmteste sich unterscheidet, sorgfältig zu berücksichtigen. Sie hat unmittelbar nicht die Objectivität der für uns erkennbaren Wirklichkeit zu ihrem Gegenstande, sondern bloß subjective Weisen unsres Denkens, welche einen realen Erkenntnißwerth nur als die Hülfsmittel besitzen, durch deren Anwendung wir die im Erfahrungskreis uns dargebotenen Aufgaben der Maßbestimmung concreter Größen zu lösen im Stande sind.

9. Das Ganze des menschlichen Erkenntnißgebietes vollendet sich dadurch, daß den lebendigen Mittelpunct desselben die ihrem Ursprung und Wesen nach nicht unmittelbare, sondern durch die sie nothwendig bedingenden allgemeinen Thatsachen der Erfahrung vermittelte rational dynamische Erkenntniß einnimmt, deren wissenschaftliche Gestaltung die Philosophie ist. Gestützt auf die Grundlagen der Erfahrung steigt unsre Intelligenz in der regelmäßigen Entfaltung ihrer Anlagen von der Auffassung, Beurtheilung und mathematischen Bestimmung des thatsächlich Gegebenen zur höchsten Aeußerung ihrer Selbstthätigkeit, zur Anerkennung des allumfassenden Causalzusammenhangs der Wirklichkeit empor. Die zunächst empirisch erfaßten realen Gegenstände werden nun nicht mehr bloß als innerhalb des Wahrnehmungskreises vorhandene, sondern als der Wirklichkeit überhaupt angehörige und mithin aus dem allgemeinsten Gesichtspunct betrachtet, aus welchem sie dem bewußtvollen Innewerden sich darstellen können. Wir gelangen dahin, das schlechthin Nothwendige an den Objecten der Erfahrung zu verstehen und von dem so oder anders Bestimmbaren zu unterscheiden, und an jenen Charakteren des Allgemeingültigen offenbaren sich uns die ideal-realen Eigenthümlichkeiten, welche den Einzelwesen zukommen, insofern sie die Theilganzen des absoluten Ganzen sind, und welche daher durch die Stufen, Gattungen und organischen Verknüpfungen des individuellen Daseins überall und immer im Universum sich aussprechen. So erfolgt der Uebergang von

dem empirischen zu dem rational dynamischen Erkennen, zu der Erkenntnißthätigkeit der Vernunft in dem engeren, sie sowohl von dem reinen, als dem empirischen Verstand unterscheidenden Sinn. In dieser Centralsphäre unsres Verständnisses der Wirklichkeit regt zu dem auf die höchsten Wahrheiten gerichteten Sinnen und Forschen das erhabenste Erfoderniß unsres geistigen Lebens an: den absoluten dynamischen Zusammenhang der Dinge zu ergründen und demnach das Verhältniß des Unendlichen zu dem Endlichen, des Unbedingten zu dem Bedingten, des Selbständigen zu dem Abhängigen, des Beharrlichen zu dem Wandelbaren, der Idee zu der zeitlichen und räumlichen Existenz, der Freiheit zu der Nothwendigkeit, und der Stufen des individuellen Daseins und Lebens sowohl gegenseitig zu einander, als zu dem Ganzen der Weltordnung und zu der ordnenden Allmacht in das Verständniß aufzunehmen.

10. Für die nähere Grenzbestimmung des Begriffs der Philosophie ist das rational dynamische Denken oder die vernünftige Causalbetrachtung auf der Stufe der populären Begriffsbildung und auf der Bahn der systematisch wissenschaftlichen Entwickelung zu unterscheiden. Dort findet das rhapsodische, planlose, den logischen Anfoderungen an die Bearbeitung des Erkenntnißstoffes fern stehende, hier das zusammenhängende, planmäßige, durch eine Methode geleitete Streben Statt, die Vernunftbetrachtungen mit Ordnung, Vollständigkeit und Gründlichkeit durchzuführen und sie so zur befriedigenden Deutlichkeit, Sicherheit, Festigkeit und Gewißheit zu erheben. Zwar kündigt sich das Wesen unsrer Intelligenz und die Eigenthümlichkeit unsrer Vernunft auch in den populären, großentheils mythischen und allegorischen, immer verworrenen und unangemessenen Vorstellungsweisen an, welche gemäß den verschiedenen Richtungen der Verfolgung der ursachlichen Verhältnisse als kosmologische und psychologische, als theologische und religiöse, als sittliche und rechtliche Glaubensmeinungen dem Volksleben angehören. Aber diese Vernunftäußerungen bleiben, insoweit sie nicht durch den Einfluß jenes methodischen Strebens eine Läuterung und Berichtigung erhalten, zu sehr unentwickelt und werden durch die

Einwirkung der Phantasie, so wie durch die gedankenlose Macht des Herkommens, der Ueberlieferung und des Vorurtheils zu vielfach getrübt und entstellt, um auch nur in praktischer, geschweige in theoretischer Hinsicht ihrer eigentlichen Natur und Bedeutung entsprechen zu können Daher ergeht kraft dieser Natur und Bedeutung die Aufgabe an den Willen, mit seiner Leitung des Ganges der Vorstellungen das vernünftige Nachdenken in die Sphäre der systematischen Behandlung der hierher gehörigen Probleme zu führen, und lediglich diese wissenschaftliche Thätigkeit darf mit dem Namen der „Philosophie" bezeichnet und als der Gegenstand der Geschichte der Philosophie anerkannt werden. Sie verbindet mit ihrer theoretischen Richtung eine praktische. Einerseits sucht der Trieb nach Erkenntniß der Wahrheit auf diesem Wege seine vollständige Befriedigung, welche er nicht eher findet, als bis ihm die Erklärung aller erkennbaren Zwecke, Formen, Gesetze, wirkenden Kräfte und materiellen Eigenthümlichkeiten der kosmischen Gattungen und Stufen des Daseins der Dinge aus der allumfassenden Grundursache des Ganzen gelungen. Andrerseits beruht auf dieser Erklärung und ihr zufolge auf der Erkenntniß der Stellung, welche dem Menschenleben in der Ordnung der Einzelwesen verliehen ist, die Einsicht in die Natur und Bedeutnng der obersten Normen für das Wollen, Wünschen, Hoffen, Streben und Handeln der irdischen Menschheit, aus denen die Grundsätze und Ueberzeugungen der Religion, der Sittlichkeit und des Rechtes abzuleiten sind. Auf solche Weise ist die Eintheilung des Umfanges der philosophischen Forschungen in das Feld der rein theoretischen Untersuchungen (theoretische Philosophie) und in das der theoretisch-praktischen (praktische Philosophie) begründet.

11. Wie die vernünftige Causalbetrachtung den Mittelpunct aller unsrer Erkenntnißthätigkeit, so nimmt die Philosophie den concentrirenden Gipfel aller wissenschaftlichen Bestrebungen ein. Deshalb ist sie nicht weniger bedingt durch die allgemeine intellectuelle Bildung der Nation, in deren Mitte und in deren Sprache sie ihre Pfleger findet, durch die Ausbildung der Erfahrungswissenschaften und durch den moralischen und politischen Zustand des Volkes, als

sie ihrerseits auf diese Lebenszustände und Erzeugnisse der Intelligenz bedingend einwirkt. Bei einem solchen Verhältnisse der Wechselwirkung wird die Ausbildung der Philosophie durch mannigfaltige Umstände und Begebenheiten in dem Leben der Völker entweder begünstigt und gefördert, oder gehemmt und sogar unterdrückt. Die Erfahrung lehrt, daß keinesweges der Gang dieser Ausbildung da, wo er einmal begonnen, überall ohne Unterbrechung von einer Generation zur andern fortgeführt und seinem Ziele stetig näher gerückt ist, sondern daß vermöge des Einflusses ungünstiger Zeitereignisse überhaupt und widerstrebender politischer und kirchlicher Veränderungen insbesondere nicht selten bei einer Nation, unter welcher das philosophische Streben Eingang gefunden hatte, eine Entartung, ja ein gänzlicher Stillstand desselben herbeigeführt worden ist. Demzufolge schließt sich der inneren Geschichte der Philosophie eine äußere an. Die letztere erklärt und erhellt manche Thatsachen der ersteren, und es ist irrig, wenn man lediglich aus innern Bedingungen die Aufeinanderfolge der Perioden und Zustände der Philosophie genügend ableiten zu können meint.

12. Unserer Grenzbestimmung des Begriffes der Philosophie gemäß haben wir zwei Haupttheile ihrer Geschichte anzunehmen, von denen der erste durch die Philosophie des Alterthumes oder die griechische Philosophie sowohl in ihrer Reinheit, als in ihren Entstellungen und Entartungen, so lange von diesen letzteren noch etwas Denkwürdiges zu berichten ist, der zweite durch die Philosophie der neueren Zeit und durch ihre Vorbereitungen und Vorübungen, welche unter der Anleitung griechischer Philosopheme Statt fanden, ausgefüllt wird. Die Philosophie des Alterthumes ist nur die hellenische, die zwar seit dem Beginn ihres Verfalles auch nach Rom verpflanzt und in lateinischer Sprache dargestellt wurde, aber in keine eigenthümlich römische Behandlung der Probleme überging. Seit dem Zeitalter des Augustus ward sie durch Einmischung orientalischer Phantasieanschauungen verunreinigt und verderbt, und erhielt sich unter verschiedenen Modificationen ihrer Ausartung im Abendlande etwa bis zur Mitte des sechsten Jahrhunderts nach Christo,

im Morgenlande bis zum Untergange des griechischen Kaiserthumes. Erst in der neueren Zeit, nachdem durch das Zusammenwirken vieler einflußreicher Begebenheiten eine neue Gestaltung des bürgerlichen und des wissenschaftlichen Lebens für die christlichen Völker Europa's eingetreten war, erhob sich unter den gebildetsten derselben zugleich mit dem Aufblühen der Mathematik, Physik und Astronomie auch die Philosophie wieder in ihrer Eigenthümlichkeit, Reinheit und Unabhängigkeit von den aus dem Morgenlande stammenden mythischen, in den christlichen Kirchen zu unchristlichen und vernunftwidrigen Glaubensdogmen erstarrten Vorstellungen. Während der Jahrhunderte des Mittelalters beschränkte sich die Abart der philosophischen Thätigkeit, welche unter den Theologen des Abendlandes und eine Zeitlang unter den arabischen Naturforschern und Aerzten herrschte, gefesselt durch die Autorität einer vermeintlich übernatürlichen Religionsoffenbarung, und überhaupt der wichtigsten Hülfsmittel und Bedingungen des ächten philosophischen Strebens entbehrend, auf eine unselbständige, unkritische, ungelehrte und einseitig spitzfindige Bearbeitung peripatetischer, neuplatonischer und kirchlich dogmatischer Begriffe.

13. Mit Unrecht wird von Manchen der griechischen Philosophie eine eigenthümliche orientalische gegenübergestellt. Nicht nur Alles, was unter dem Namen tibetanischer und chinesischer, ägyptischer, phönizischer, hebräischer, chaldäischer und persischer Philosopheme zu unserer Kenntniß gebracht worden ist, sondern selbst auch das von einer angeblichen indischen Philosophie in der neuesten Zeit durch mehrere Kenner der indischen Literatur uns Mitgetheilte gehört unter die Kategorie der unwissenschaftlichen, rhapsodischen, symbolischen und mythischen Vorstellungsweisen über den Causalzusammenhang der Dinge, und ist von den charakteristischen Merkmalen des philosophischen Strebens entblößt. Die uns bekannt gewordenen psychologischen, kosmologischen und theologischen Lehren der Inder enthalten verhältnißmäßig unter den Urkunden orientalischer Vernunftthätigkeit am meisten Zusammenhang, und sind unverkennbar das Erzeugniß einer langen Reihe von Jahrhunderten, während welcher sie in verschiedenen Secten unter manchen

Abweichungen bewahrt und vertheidigt, fortgepflanzt und fortgebildet wurden. Dessenungeachtet sind sie in hohem Maße lückenhaft, trübe, unreif und ungründlich, entbehren der für eine philosophische Causalbetrachtung unerläßlichen Grundlage empirischer Naturkenntniß, gehen von haltlosen, in der Luft schwebenden Grundsätzen einer mystischen Ascetik aus, und führen lediglich auf diese zurück. Weit entfernt, von dem philosophischen Geist ihrer Urheber und Bekenner ein Zeugniß abzulegen, beweisen sie vielmehr, wie sehr die indische Denk- und Empfindungsweise der besonnenen, methodischen Bearbeitung der Universalbegriffe widerstrebt. Es ist allerdings wahr, daß mit den Anfängen der griechischen Philosophie vor dem Zeitalter des Anaxagoras Versuche und Ansichten zum Vorschein kommen, welche fast eben so rhapsodisch und unentwickelt sich darstellen, als die Proben der orientalischen Weltanschauungen. Jedoch verhält es sich mit jenen ganz anders, als mit diesen. Die griechischen Denker schon in jener frühesten Periode befaßten sich mit physikalischen, mathematischen und astronomischen Untersuchungen, deren Gipfel für sie die speculative Erwägung des Verhältnisses zwischen dem beharrlichen und dem vergänglichen Sein im Weltall war, und sie betraten hiermit, so dürftig, roh und verworren auch ihre Forschungen und deren Ergebnisse wenigstens bis zur Zeit des Heraklitus blieben, einen Weg, bei dessen Fortsetzung die Philosophie und die empirisch-mathematische Naturkunde in ihrem Unterschied und Zusammenhange hervortreten, und zum Beginn einer wissenschaftlichen Bildung gelangen konnten und mußten. Die ältesten kosmologischen Speculationen der ionischen Schule gehören als die ersten Vorübungen der griechischen Philosophie unserer Geschichte an, und besitzen in dieser Eigenschaft für unsere Beurtheilung mit Recht eine philosophische Bedeutung.

14. Die wissenschaftliche Bearbeitung der Geschichte der Philosophie ist ein Eigenthum der neueren Zeiten. Von demjenigen, was die Alten schon während der Blüthe der griechischen Philosophie, und nachmals die alexandrinischen Gelehrten über das Leben, die Lehren und die Werke berühmter Philosophen geschrieben,

sind bloß urtheilslose Auszüge und Compilationen auf uns gekommen [1]), unter welchen die des Diogenes Laertius [2]) die reichhaltigste ist, und denen sich im Bezug auf das spätere Zeitalter die Arbeiten des Philostratus [3]) und des Eunapius [4]) anschließen. Von den Originalwerken der alten Philosophie, die in unübersehbarer Menge vorhanden gewesen, haben sich bloß die Werke Plato's, die meisten des Aristoteles und die Schriften verschiedener Neuplatoniker aus der früheren und der späteren Periode des Neuplatonismus erhalten, außerdem die beiden skeptischen Abhandlungen des Sextus Empirikus, und einige nicht sowohl durch wissenschaftlichen Werth, als durch die in ihnen ausgesprochene Gesinnung ausgezeichnete, dem Zeitalter des Verfalles der alterthümlichen philosophischen Bestrebungen angehörige Darstellungen moralischer Grundsätze im stoischen Geiste. Bei einem solchen Umfange der hier vorhandenen Lücken reichen jene mangelhaften, nur mit behutsamer Kritik zu gebrauchenden Sammlungen bei weitem nicht hin, um da auszuhelfen, wo die Hauptquellen fehlen. Desto wichtiger sind als ergänzende Hülfsmittel die zum Theil durch die Anführung von Bruchstücken aus verloren gegangenen philosophischen Schriften

---

[1]) Hierher sind erstlich folgende drei Sammlungen zu rechnen, welche nicht von den Verfassern herrühren, denen sie auf ihren Titeln zugeschrieben werden: 1) Plutarchi *περὶ τῶν ἀρεσκόντων τοῖς φιλοσόφοις φυσικῶν δογμάτων* Libri V, 2) Claudii Galeni Liber *περὶ φιλοσόφου ἱστορίας*, 3) Origenis *φιλοσοφούμενα*. Ferner gehören hierher Joannis Stobaei *ἀνθολογία ἐκλογῶν, ἀποφθεγμάτων, ὑποθήκων* Libri IV, oder Eclogae physicae et ethicae nebst dessen Sermones, und Hesychii Milesii *περὶ τῶν ἐν παιδείᾳ διαλαμψάντων σοφῶν*.

[2]) Diogenis Laertii *περὶ βίων, δογμάτων καὶ ἀποφθεγμάτων τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκιμησάντων* Libri X.

[3]) Flavii Philostrati vitae sophistarum.

[4]) Eunapii vitae philosophorum et sophistarum.

unterstützten Erwähnungen der Ansichten und Begriffsbestimmungen einzelner Philosophen und Schulen, welche wir sowohl in den Werken der Philosophen selbst, insbesondere bei Aristoteles, Plutarch und Sextus Empirikus, und in den Commentaren des Simplicius und anderer Ausleger des Aristoteles, als in den Erzeugnissen des bloß gelehrten Fleißes griechischer und römischer Literatoren, eines Athenäus, Photius, Suidas, Gellius und Macrobius, endlich in den Schriften mehrerer Kirchenväter, vornehmlich des Clemens von Alexandria, des Origenes und des Eusebius finden. Auch nur für eine mittelbare Quelle unserer Kenntniß der alten Philosophie dürfen Cicero's philosophische Schriften gelten, welche hauptsächlich über den Charakter der griechischen Philosophenschulen seit dem Zeitalter des Akademikers Karneades lehrreiche Aufschlüsse geben, nebst dem Lehrgedichte des Lucretius über die epikureische Naturphilosophie.

15. In der neueren Zeit wurde den eigentlichen Darstellungen der Geschichte der Philosophie zuerst vorgearbeitet durch Uebersetzungen, Auszüge, Ergänzungen und Fortsetzungen des Diogenes Laertius. Unter den Leistungen dieser Art ist die vorzüglichste die des Engländers Thomas Stanley, welche um die Mitte des siebzehnten Jahrhunderts zuerst erschien [1]). Das erste vollständige hierher gehörige Werk, welches als solches in unserer Literatur Epoche macht, rührt von Johann Jacob Brucker her [2]). Jedoch ist das-

---

[1]) The History of Philosophy by Thomas Stanley, Lond. 1655, fol. Ed. III. 1701, 4.

[2]) Joh. Jac. Brucker historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta. Lips. 1742—44. V voll. 4. Bei einer neuen unveränderten Auflage kam hinzu: Appendix accessiones, observationes, emendationes, illustrationes atque supplementa exhibens. Operis integri vol. VI. Lips. 1767, 4.

selbe weniger die Arbeit eines Philosophen, als mehr nur eines Literators, ihm mangelt die schärfere philosophische und historische Kritik, und es dringt nicht tief genug ein in die Bedeutung und in den Zusammenhang der Systeme. Zu einer fortschreitenden Ausbildung wurde in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts die Geschichte der Philosophie vermittelst einer Reihe schätzbarer Leistungen geführt. Unter ihnen zeichnete sich Tiedemann's „Geist der speculativen Philosophie" [1]) so lange am meisten aus, bis Tennemann eine neue Periode in diesem Zweige der Literatur durch seine hierher gehörigen Schriften begründete, insbesondere durch seine „Geschichte der Philosophie" [2]). Diese ist leider nicht bis zu dem Endpunct gelangt, den sie sich vorgesteckt hatte, läßt aber hinsichtlich auf Umfang und Selbständigkeit des Quellenstudiums, auf Vollständigkeit, Treue und Verständlichkeit der Schilderung, auf Zweckmäßigkeit der Anordnung und Klarheit der aus dem Gesichtspunct der Kant'schen Lehre gegebenen Urtheile die Arbeiten der Vorgänger hinter sich zurück. Seitdem bis zur Gegenwart hat sich der Fleiß nicht weniger Denker und Gelehrten auf die Fortbildung der Geschichtsforschung und Geschichtsschreibung der Philosophie sowohl in ihrem ganzen Umkreise, als hauptsächlich in einzelnen Theilen und Stellen gewandt, und unterstützt durch den in

---

[1]) Dieses Werk führt von Thales bis auf Berkeley. Es erschien zu Marburg 1791—97, 6 Bde nebst 1 Bd. Register. 8.

[2]) Eilf Bände dieses Werkes sind herausgekommen, Leipz. 1798—1819. 8. Nach dem Plane des Verfassers sollte es bis zur Kantischen Epoche sich erstrecken, und mit dem dreizehnten Bande vollendet sein. Der zehnte und eilfte Band schildern die Leistungen der theoretischen Philosophie seit Baco und Descartes in Holland, Frankreich und England bis zu jener Epoche, in Deutschland nur bis zu Thomasius herab. Der zwölfte Band sollte zunächst die Entwicklungen der deutschen theoretischen Philosophie nach Thomasius bis auf Kant, und alsdann nebst dem dreizehnten die verschiedenen Versuche in der Moralphilosophie während der ganzen Periode von Baco bis Kant umfassen.

der neuesten Zeit gewonnenen höheren Standpunct für die Uebersicht und Beurtheilung der verschiedenen philosophischen Methoden eine noch größere Reichhaltigkeit, Gediegenheit und Angemessenheit in der Kenntniß und in der Darstellung des Stoffes hervorgebracht. Hier verdient vor Allem erwähnt zu werden Heinrich Ritter's Geschichte der Philosophie, 12 Bde, 1829—1853.

Erster Theil.

Geschichte der alten oder der griechischen Philosophie.

Erster Theil.

Geschichte der alten oder der griechischen Philosophie.

Die Perioden der griechischen Philosophie.

1. Die Lebensdauer der griechischen Philosophie läßt sich am angemessensten in vier Zeitalter eintheilen, eine Eintheilung, welche hier nur vorläufig vor Augen gestellt werden soll und welche im Verlauf unsrer Darstellung sich selbst erklären und rechtfertigen wird. Die philosophische Thätigkeit begann unter den Hellenen, als die kosmogonischen und kosmologischen Betrachtungen, welche bis dahin nur im Bereiche des Volksglaubens, der Dichtung und einer mythischen Theologie sich befanden, durch Thales in das von ihm zuerst eröffnete und betretene Gebiet der in ihrem Trachten wissenschaftlichen, Gründe suchenden und auf Beweise sich stützenden Vernunftforschung eingeführt wurden [1]. Das erste dieser Zeitalter der hellenischen Speculation, das ihrer Kindheit und noch nicht gereiften Jugend, umfaßt die Versuche der sogenannten ionischen, der eleatischen und der pythagorischen Schule nebst der in der Sophistik hervortretenden Abart des philosophischen Strebens und erstreckt sich bis auf Sokrates und Plato. Ihr zweiter Zeitraum, der ihrer schönsten Blüthe und ihrer kräftigsten Reife, enthält — mit Sokrates und mit den einseitigen Sokratischen Moralphilosophen zunächst beginnend — die hauptsächlich durch den Umgang mit Sokrates

[2]) Man vergleiche über diesen Gegensatz der entstehenden Philosophie gegen die bereits von den Dichtern ausgebildete mythische Theologie Arist. Met. B. 4.

angeregten, aber auch durch die Kenntniß aller früheren Leistungen der Naturphilosophie geförderten Forschungen Plato's und die von dem großen Meister, der aus Plato's Schule hervorgegangen, von Aristoteles ausgebildete Lehre. In ihre dritte Periode, in welcher zwar eine männlich kräftige Thätigkeit des Denkens und eine rein griechische Eigenthümlichkeit der seit Plato entfalteten klaren und besonnenen dialektischen Behandlung des Gedankenstoffes fortdauert, aber der produktive und originelle Geist der zweiten Periode bereits geschwunden ist, fallen theils die dogmatischen Lehren der Stoischen Schule und Epikur's, theils die Erscheinungen des Skepticismus außerhalb und innerhalb der Akademie bis zum Ende des Kampfes zwischen der neueren Akademie und der Stoa. Endlich in dem vierten Zeitabschnitt findet die größte Verbreitung der Beschäftigung mit der hellenischen Philosophie in den Ländern des römischen Reichs und zugleich die fortschreitende Entartung dieser nunmehr von aller Selbständigkeit und Selbstkräftigkeit entblößten Beschäftigung Statt; bei aller äußeren Thätigkeit der versuchten Erklärungen, Vertheidigungen und weiteren Ausführungen des aus dem Alterthum Ueberlieferten welkt die Lebenskraft des philosophischen Geistes der Griechen und stirbt ab. Hier begegnet uns zum Theil eine bloß unselbständige Festhaltung und mehr oder weniger gelehrte Bearbeitung der Philosopheme der Vorzeit, theils die Verschmelzung orientalischer Phantasieanschauung mit griechischer Dialektik, bis mit dem Schluß der heidnischen Schulen der alten Philosophie die bisherige lebendige Fortpflanzung der letzteren aufhörte, welche nunmehr bloß zum Gegenstand der Büchergelehrsamkeit und der Behandlung von Commentatoren und Compilatoren ward.

Erste Periode.

Die ionischen, eleatischen und pythagorischen Philosopheme nebst der Sophistik.

Von Thales bis auf Sokrates und Plato.

Inhalt dieser Periode.

2. Die Anfänge der theoretischen Philosophie und mit ihnen diejenigen Leistungen der griechischen Vernunftforschung, welche die erste Jugendperiode derselben bezeichnen, füllen den Zeitraum vom Beginn des sechsten Jahrhunderts bis etwa zum letzten Viertel des fünften Jahrhunderts vor Christo. Sie erschienen zunächst in Jonien und bald darauf auch in Unteritalien. In diesen Ländern hatte sich früher, als im eigentlichen Griechenlande, die große vielseitige Bildungsfähigkeit und Regsamkeit des hellenischen Geistes unter begünstigenden Bedingungen des Handels und Wohlstandes zu der die wissenschaftliche Thätigkeit begründenden Culturstufe entfaltet. Jene Anfänge traten, wie es dem Entwickelungsgang der menschlichen Intelligenz angemessen ist, aus einer Beobachtung der Naturerscheinungen und einer Beurtheilung der Naturkräfte hervor und gingen der ersten Gestaltung der praktischen Philosophie vorher, welche in dieser Periode nur durch einzelne moralische Betrachtungen und Aussprüche vorbereitet wurde. Angeregt und getragen durch die nunmehr aufkeimenden physikalischen und astronomischen Untersuchungen wandte sich zuerst in Milet im Zeitalter der sogenannten sieben Weisen Griechenlands die Speculation auf die bisher nur mythisch und dichterisch gefaßte Frage nach dem Ursprung und dem Urstoff der in dem Weltganzen geordneten Vielheit der Dinge. Die hiermit begonnene speculative Physik oder Kosmologie der ionischen Denker ward bis zum Zeitalter des Sokrates fortgesetzt. Die

Erstlingsversuche der Kosmologie führten bald in der eleatischen Schule zu einer Berührung des Problems der Ontologie und hiermit auch zu einer Erwägung des Verhältnisses zwischen dem Sein und dem Erkennen, mithin auch zur Einleitung der Erkenntnißtheorie, nach der Benennung der Alten: der Dialektik oder Logik. Gestützt sowohl auf eine ontologische, als auf eine erkenntnißtheoretische Grundansicht erreichte die Welterklärung dieser Periode gegen das Ende derselben ihren Höhepunct in der pythagorischen Schule, welche in Großgriechenland bis zur Zeit des Plato geblüht zu haben scheint. Zugleich aber kam am Ende dieses Zeitraums auch eine Entartung der philosophischen Denkthätigkeit in der Sophistik zum Vorschein, welche aus demjenigen, was damals die werdende Philosophie darbot, nur ein dialektisches Streben in einer verkehrten, dem Geist der Wahrheitsforschung entfremdeten Richtung sich aneignete.

Die ionische Schule.

Charakter der ionischen Naturphilosophie.

3. In Jonien hat die Philosophie ihren geschichtlichen Ursprung und beginnt mit den kosmologischen Lehren milesischer Naturforscher. Diese stehen an der Spitze einer Reihe von Denkern, welche aus dem Grunde, weil sie größtentheils aus Jonien stammend und insgesammt in ionischer Sprache philosophirend eine wesentliche Uebereinstimmung hinsichtlich der Eigenthümlichkeit und Richtung ihrer auf Naturerklärung beschränkten Speculation und hiermit unstreitig etwas zum Charakter des ionischen Volksstammes Gehöriges [1]) darstellen, unter der Rubrik der „ionischen Schule" zusammengefaßt werden können. Allerdings gilt diese Benennung hier nur im weiteren Sinn, da wir nirgends genauer zu bestimmen vermögen, inwieweit die Ansichten der Vorgänger auf die der Nachfolger eingewirkt, und da bei ihnen kein Vereinigungspunct von feststehenden Grundsätzen eines gemeinschaftlichen Lehrbegriffs gegeben ist. Die übereinstimmende Eigenthümlichkeit ihrer Weltbetrachtung darf als einseitiger Realismus bezeichnet werden. Ihre Bemühungen waren nämlich darauf gerichtet, den letzten Grund aller Erscheinungen und Veränderungen in der sichtbaren Natur und das vorausgesetzte Entstehen des Weltganzen auf eine dem anschaulichen Vorstellen zugängliche Weise aus einem beweglichen Urstoff und einer bewegenden Urkraft, mithin aus der physisch wirkenden Causalität abzuleiten, während sie der idealen Causalität, also der bestimmenden Macht der Formen und der Zwecke, obgleich bei der Fortbildung der ionischen Lehre auch diese nicht gänzlich übersehen wurde, keineswegs die zur Erklärung der Weltordnung zureichende Bedeutung anzuweisen ver-

---

[1]) Der hier gemeinte charakteristische Zug der ionischen Volksthümlichkeit wird von Böckh treffend mit den Worten angegeben: „die Sinnlichkeit der Jonier, ihre Befangenheit in dem Aeußern, ihre Empfänglichkeit für die Eindrücke desselben und ihre lebendige Beweglichkeit darin." S. Philolaos des Pythagoreers Lehren u. s. w. S. 40.

standen. Sie nahmen die Realität des Sinnenfälligen und demnach der für die Wahrnehmung hervortretenden geordneten Mannigfaltigkeit und Veränderlichkeit der Dinge mit zweifellosem Fürwahrhalten an, ohne die vernünftige und nothwendige Denkbarkeit dieser Realität und den an ihr sich kundgebenden Ausdruck des vernünftig bestimmenden weltordnenden Denkens, auch da, wo dieser Ausdruck im Allgemeinen nicht verkannt wurde, zum Gegenstand einer sorgfältigen und die Ausführung ihrer Naturlehre beherrschenden Untersuchung zu machen.

Thales, Anaximander und Anaximenes.

4. Thales aus Milet, ein Zeitgenosse Solon's von Athen und mit ihm zu der Zahl der sieben Weisen gerechnet, ist der Erste, von dem uns berichtet wird, daß er mit physikalischen und astronomischen Beobachtungen sich beschäftigend auch für die Frage nach dem Ursprung und Urgrund des Kosmos eine die Vernunft durch Gründe, welche er aus seiner empirischen Naturbetrachtung entlehnte, befriedigende Antwort suchte und gefunden zu haben glaubte [1]. Ihm stehen hinsichtlich der Zeit und der Beschaffenheit ihrer Untersuchungen in der Folge der hierher gehörigen Naturforscher Anaximander [2]) und Anaximenes [3]) am nächsten, beide gleichfalls Milesier. Diese drei ältesten ionischen Kosmologen ließen für ihre Welterklärung sowohl die formale, wie die teleologische Ursache noch gänzlich unbe-

---

[1]) Arist. Met. A. 3: Θαλῆς ὁ τῆς τοιαύτης ἀρχηγὸς φιλοσοφίας. Cic. Acad. Quaest. IV. 37. Appul. Florid. p. 144 Bip. Herod. I. 74. Diog. L. I. 22. Nach Apollodor, bei Diogenes Laertius I. 37, war Thales Olymp. 35, 1, 640 vor Chr. geboren. Er soll in einem hohen Alter gestorben sein.

[2]) Von Anaximander berichtet Diogenes L. aus der Chronik des Apollodor, daß er Olymp. 58, 2 (547 vor Chr.) vier und sechzig Jahre alt gewesen und bald darauf gestorben sei.

[3]) Die Lebenszeit des Anaximenes wird verschieden angegeben. Nach Orig. Philos. c. 7. blühte er in der acht und funfzigsten Olympiade.

rücksichtigt. Sie faßten nur die materielle Ursache, als einen Urstoff, woraus die entstandenen Dinge geworden, und hiermit zugleich eine nach ihrer Meinung demselben einwohnende wirkende Grundursache des Werdens und der Veränderungen, eine bewegende Kraft des Stoffes in's Auge. Hierbei ward ihre Betrachtung durch zwei oberste Grundsätze, wenn sie diese gleich noch nicht ausdrücklich hervorhoben, unverkennbar geleitet, erstens durch den falschen Grundsatz: daß das Weltall als die geordnete Vielheit der Dinge ein Gewordenes sein müsse, und zweitens durch das gültige Axiom: daß aus Nichts Nichts werden und das Vorhandene nicht schlechthin vernichtet werden kann. Bei der Anwendung dieser leitenden Gedanken lag es der Causalbetrachtung nah, weil die Vielheit und Mannigfaltigkeit im Kosmos für das Entstandene und Abgeleitete gehalten wurde, theils einen einzigen Stoff, der als einfach dem Mannichfaltigen und als ewig dem Vergänglichen zum Grunde liege, in der Eigenschaft des ursprünglichen und von der bewegenden Urkraft durchdrungenen vorzustellen, theils einen periodischen Wechsel des Ursprungs und des Untergangs der Welt anzunehmen, indem die geordnete Vielheit der Dinge abwechselnd aus der Einheit des Urstoffs hervor und in dieselbe zurück trete.

5. Den bezeichneten Urstoff erblickte Thales in dem Wasser und war also der ihm mit den Worten zugeschriebenen Meinung: aus dem Wasser sei das Weltall und in Wasser löse das All sich wieder auf[1]). Er scheint seine Lehren nicht schriftlich dargestellt zu haben, und Aristoteles, der uns hier allein als ganz zuverlässiger Gewährsmann gelten könnte, spricht über dieselben, abgesehen von jener ihm entschieden beigelegten Grundhypothese, nur seine muthmaßliche Auffassung aus. Thales, berichtet Aristoteles[2]), habe wohl deshalb das Wasser für die Grundursache gehalten, weil er bemerkte, daß der Samen und die Nahrung aller Dinge feucht sei und daß selbst das Warme aus dem Feuchten entstehe und hierdurch erhalten

---

[1]) Just. Mart. Cohort. ad Gr. p. 7. ed. Par. Stob. Ecl. I. p. 290. Plut. de Plac. Phil. I. 3.

[2]) Arist. Met. A. 3.

werde, die Feuchtigkeit aber nehme in dem Wasser ihren Ursprung. Vielleicht in dem Sinn, daß er im Weltganzen die bewegende und belebende Kraft von Allem verbreitet geglaubt, habe er behauptet, Alles sei voll Götter [1]), und er scheine die Seele (in der weitesten Bedeutung dieses Worts oder die Lebenskraft) für das bewegende Princip zu nehmen, indem er erklärt habe, auch der Stein besitze eine Seele, da er das Eisen bewege [2]).

6. Anaximander, der Zweite in der Folge der milesischen Naturforscher, als Freund, als Schüler und als Nachfolger des Thales in unsren späteren Quellen genannt, verwarf die kosmogonische Hypothese seines Vorgängers. Er hielt es für erfoderlich, höher als Thales in der Speculation sich erhebend und über den Kreis der erfahrungsmäßig bekannten Körperstoffe hinausgehend einen in qualitativer Hinsicht unbestimmten und in quantitativer unermeßlichen krafthätigen Urstoff anzunehmen, den er zuerst als ἀρχή, Grundursache, bezeichnete und das „Unbegrenzte" τὸ ἄπειρον nannte. Die Thätigkeit der demselben einwohnenden Urkraft ist eine ewige Bewegung. Durch diese sondert sich periodisch bei der Weltbildung eine Verschiedenheit allgemeinster Gegensätze der Qualitäten aus, wie des Warmen und des Kalten, des Feuers und der Luft, welche ihrer dynamischen Möglichkeit nach in dem Urstoff begründet, nicht thatsächlich in ihm vorhanden sind, und aus denen ferner die Mannigfaltigkeit der existirenden Dinge erzeugt wird. Gleichfalls durch die Macht der Bewegung wird bei dem Weltuntergang die Vielheit in die ursprüngliche Einheit zurückgeführt. Angemessen seiner An-

---

[1]) Arist. de An. I. 5.

[2]) Arist. ibid. I. 2. Eine der Thaletischen ähnliche Hypothese von dem Urstoff soll Hippo, dessen Vaterland und Zeitalter ungewiß ist, aufgestellt, jedoch denselben nur als das Feuchte bezeichnet und unentschieden gelassen haben, ob hierunter das Wasser oder die Luft zu verstehen sei. Alex. Aphrod. in Arist. Met. A. 3. Scholl. Arist. p. 534. a. Nach dem Urtheil des Aristoteles war er ein schwacher und ungebildeter Denker, der eigentlich gar nicht in die Reihe der Naturphilosophen gehört. Met. A. 3. De A. I. 2.

sicht von der Unermeßlichkeit des Urstoffes ist es, daß er eine unendliche Menge neben einander bestehender Weltkörper annahm, welche er als die gebornen, in langen Zwischenräumen entstehenden und vergehenden Götter bezeichnet zu haben scheint [1]).

7. Anaximenes endlich stimmte darin seinem nächsten Vorgänger, dem Anaximander bei, dessen Schüler oder Genosse er von unsren späteren Berichterstattern genannt wird, daß er die in räumlicher Hinsicht Statt findende Unbegrenztheit und die ewige Bewegungsthätigkeit des Urstoffs festhielt. Dagegen mißbilligte er dessen Annahme der qualitativen Unbestimmtheit des urgründlichen Seins, dem er mit Thales eine in der Erfahrung sich kundgebende Qualität beilegte. Seine Beobachtungen führten ihn dahin, für den Urgrund die Luft auszugeben, die ihm, wie zunächst als das Lebensprincip im Menschen, so überhaupt als das Allumfassende und Allbelebende sich darstellte. Die einzige uns aufbewahrte Stelle aus der von

[1]) Arist. Phys. I. 4 u. III. 4. Simpl. Phys. fol. 6. a. u. 32. a. 33. a. Diog. L. II. 1. Plut. de Plac. Phil. I. 3 u. 7. Cic. de Nat. Deor. I. 10. Anaximander verfaßte zwar in Prosa, aber unstreitig in dichtrisch bildlicher Ausdrucksweise, welche bei der Mehrzahl der Denker dieses Zeitraums in den Fragmenten ihrer Schriften zum Vorschein kommt, eine summarische Uebersicht seiner Lehren. Diog. L. II. 2. Themist. Orat. XXV. p. 317. Hard. Aus dieser hat uns Simplicius in Arist. Phys. fol. 6. a. folgende Stelle bewahrt: *ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ τίσιν καὶ δίκην ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.* Der Sinn dieses Satzes ist ohne Zweifel: die Dinge müssen periodisch zu der ihnen bestimmten Zeit ihren Untergang in dem Urstoff finden, aus welchem sie hervorgegangen. Denn die einander entgegengesetzten und dem Gegensatz zufolge einander bekämpfenden und zerstörenden Stoffe und Kräfte können sich in ihrer Besonderheit und in ihrer einander widerstrebenden Natur nicht ewig erhalten, sondern es ist unerläßlich, daß sie einst sich gegenseitig auflösen und in die unterschiedslose Einheit zurückkehren.

ihm verfaßten Schrift lautet: „wie unsere Seele, welche Luft ist, uns zusammenhält, so umfassen Hauch und Luft auch die ganze Welt.“ Als die beiden Grundweisen des Hervorgehens der entstandenen Dinge aus dem ursprünglich Ewigen betrachtete er die Verdünnung und die Verdichtung. Hieraus erklärte er den Gegensatz zwischen dem Warmen und dem Kalten. Kälte entstehe, wenn die Luft sich zusammenziehe und verdichte, Wärme, wenn sie auseinander gehend verdünnt werde. Auf dem Wege der Verdünnung werde die Luft Feuer, auf dem entgegengesetzten Wege werde sie erstens Wind, dann Wolke, bei einem noch höheren Grad der Dichtigkeit Wasser, hierauf Erde, endlich Stein, und aus den genannten Stoffen entspringe alles Uebrige[1]).

Heraklitus.

8. Nach diesen ersten Versuchen der ionischen Schule, welche selbst schon eine gewisse Fortbildung der kosmologischen Causalbetrachtung in ihrer Aufeinanderfolge bekunden, ward ein bedeutenderer Fortschritt in der gleichen Richtung durch die tiefsinnigere Weltauf-

[1]) Arist. Met. A. 3. Simplic. Phys. fol. 32. a. Plut. de Prim. Frig. c. 7. Plut. ap. Euseb. Pr. Ev. I. 8. Plut. de Plac. Ph. I. 3. Diog. L. II. 3. Orig. Phil. c. 7. Die Luft ist es auch nach des Anaximenes Meinung, welche durch ihren Gegendruck die Erde trägt, indem diese als eine breite Fläche alle unter ihr befindliche Luft zusammendrücke. Arist. de Coelo II. 13. Euseb. l. c. Dagegen hatte Thales angenommen, die Erde schwimme, wie Holz, auf dem Wasser, Arist. Phys. I. 4. de Coelo III. 5., und Anaximander hatte behauptet, die kugelförmige (Diog. L. II. 1) oder cylinderförmige (Euseb. l. c. Plut. de Plac. Ph. III. 10) Erde ruhe im Mittelpunct des Kosmos deshalb unbeweglich, weil sie in einem gleichen Verhältniß zu allen Seiten sich befinde und also nach keiner Richtung vorzugsweise vor den andern Richtungen sich zu bewegen veranlaßt werde. Arist. de Coelo II. 13.

fassung des Heraklit aus Ephesus gewonnen[1]. Die Schwerverständlichkeit seiner im Alterthum als gedankenvoll hochgeachteten und sowohl von Philosophen, als von Grammatikern mit Auslegungen versehenen Schrift, von der nicht wenige, jedoch nur abgerissene und kurze Fragmente aufbehalten sind, brachte ihm den Beinamen „der Dunkle" [2]. Seine Lehre fand eine Menge von Anhängern, die bis zu Plato's Zeit sich erhielten. Der Inhalt der vorhandnen Bruchstücke, der zwar manches Unklare und nicht mit Sicherheit zu Deutende darbietet, aber entschieden von Geist und Originalität zeugt, läßt uns den Mangel an vollständigeren und leichter zu enträthselnden Zeugnissen und Nachrichten über das Ganze dieser Lehre vermissen. Der höhere Standort, den dieselbe im Vergleich mit den vorausgegangenen Weltansichten einnimmt, spricht sich hauptsächlich in folgenden zusammenhängenden Puncten aus, durch deren Hervorhebung sie, noch ohne die Zweckursache geltend zu machen, schon der formalen Ursache einen wichtigen Antheil an der lebendigen Wirksamkeit der Naturkraft zuschreibt. Erstlich tritt sie dem ontologischen Lehrsatz des Eleaten Xenophanes, daß dem All kein Werden zugeschrieben werden dürfe, — gewiß mit Kenntniß desselben — entgegen und bestimmt die kosmologische Ansicht der ionischen Vorgänger von dem ewigen Wechsel der aus der Einheit entspringenden und in dieselbe sich wieder auflösenden

---

[1]) Er blühte in der neun und sechzigsten Olympiade (um 500 vor Chr.), Diog. L. IX. 1. Suid. v. Ἡράκλειτος, und starb sechzig Jahre alt. Diog. L. IX. 3. Als seine eigne Aussage wird uns berichtet, daß er seine Naturlehre nur durch selbständiges Forschen gewonnen habe. Doch war er mit dem Xenophanes und mit den andern früheren Denkern und Schriftstellern unstreitig bekannt. Diog. L. IX. 5 u. 1. Es wird ihm eine stolze, finstre und strenge Gemüthsart zugeschrieben, Diog. L. IX. 1 u. 2., und Juvenal setzt ihn als den über die Thorheiten der Menschen stets weinenden Weisen dem über sie stets lachenden Demokrit entgegen. Sat. X. 29 u. 30.

[2]) ὁ σκοτεινός. Ps. Arist. de Mundo 5. Arist. Rhet. III. 5. Clem. Alex. Strom. V. p. 571. C.

Mannigfaltigkeit schärfer und genauer, indem sie den Gedanken als eine naturwissenschaftliche Grundwahrheit geltend macht: der rastlose Wandel sei die wesentliche Eigenthümlichkeit alles Wirklichen und es gebe daher nirgends in der Natur ein in Ruhe und Stillstand verweilendes Dasein, sondern überall nur die lebendige Bewegung; das Sein habe nur als das unablässige Anderswerden seine Wahrheit[1]. Zweitens ist ihr demzufolge der Urstoff derjenige, welcher als der beweglichste, feinste und am wenigsten körperliche unter allen qualitativ bestimmten Stoffen, welcher als das schlechthin Bewegliche, als das seiner Natur nach in einer unaufhörlichen Veränderung Hervortretende gedacht werden konnte, mithin nicht das Wasser oder die Luft, sondern das Feuer, und die Welt ist ihr die periodische Darstellung der neben einander bestehenden Formen der Verschiedenheit, unter denen das ursprüngliche und ewige Substrat der Veränderungen aus einem Zustand in den andern übergeht[2]. Drittens betrachtet sie diese kosmischen Formen der Verschiedenheit der Dinge als Gegensätze, als die einander entgegengesetzten Richtungen der von der höchsten Stufe der Beweglichkeit und Veränderlichkeit zu der niedrigsten herabsteigenden und von dieser zu jener wieder emporsteigenden Verwandlung des Urstoffes, und erkennt, daß auf dem Widerstreit der einander bekämpfenden Stoffe und Kräfte die Harmonie des Weltganzen beruht, und daß durch

---

1) Plato Cratyl. p. 401 u. 402. Arist. Met. A. 6. de An. I. 2. Phys. VIII. 3. Plut. de Plac. Phil. I. 23. Euseb. Pr. Ev. XV. 20. Plut. de *Ei* ap. Delph. 18. Den Gedanken des unablässigen Anderswerdens drückte Heraklit auch durch die Worte aus: *πάντα εἶναι καὶ μὴ εἶναι*, Arist. Met. *Γ*. 7., dagegen den Gedanken, daß in aller Mannigfaltigkeit nur die Einheit des allumfassenden Lebens sich darstelle, und daß aus dem Einen alle Mannigfaltigkeit entspringe, durch die Worte: *ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα.* Ps. Arist. de Mundo 5.

2) Arist. Met. A. 3. de An. I. 2. Diog. L. IX. 7—9. Clem. Alex. Strom. V. p. 589 B. u. C. Plut. de Plac. Phil. I. 3. Stob. Ecl. I. p. 304.

Zwietracht alle Dinge entstehen [1]. Viertens gilt ihr der Urgrund nicht bloß für die Einheit des beweglichen Stoffes und der bewegenden Kraft und hiermit für die allgemeine Lebenskraft, für die Seele des Ganzen, sondern sie eignet ihm auch, als dem Princip des Wahrnehmens und des Denkens für die Einzelwesen, die allgemeine Intelligenz und das Weltbewußtsein zu. Jedoch nimmt sie nur eine unabänderliche Bestimmtheit und Nothwendigkeit, nach welcher das Urwesen im Kosmos lebt und wirkt, keine nach Zwecken bestimmende und mit Absichtlichkeit waltende Vorsehung an [2].

9. Gemäß diesen leitenden Grundsätzen stellte er folgenden Lehrsatz, den wir noch mit seinen eigenen Worten besitzen, über den Ursprung und die Substanz des Weltganzen auf: „die allumfassende Welt hat weder Einer der Götter, noch der Menschen gemacht, sondern sie war und ist und wird sein ein ewig lebendes Feuer, in abgemessener Weise sich entzündend und in abgemessener Weise erlöschend" [3]. Das Feuer in der Eigenschaft des Urstoffs war ihm nicht die Flamme, welche er für die stärkste Aeußerung desselben hielt, sondern ein von ihm vorausgesetztes ätherisches Fluidum, auch als die trockne und helle Ausdünstung bezeichnet und dem dunklen und feuchten Dunst entgegengesetzt [4]. Das Erlöschen und Sichentzünden bedeutet dasselbe, was auch die doppelte einander entgegengesetzte Richtung des Anderswerdens, der „Weg nach unten" und der „Weg nach oben" von ihm genannt wird. Jener ist der progressive und in der räumlichen Anordnung des Kosmos von

---

[1]) Arist. Eth. Nic. VIII. 3. Plut. de Is. et Osir. c. 45. u. 48. Simplic. in Arist. Categ. f. 104. b. Orig. adv. Cel. VI. p. 303. Plat. Sympos. p. 187. c.

[2]) Arist. de An. I. 2. Stob. Serm. III. 84. Sext. Emp. adv. Math. VII. 127. u. 129. Diog. L. IX. 1. u. 7. Stob. Ecl. I. p. 58. u. 178. Plut. de Plac. Phil. I. 27.

[3]) Clem. Alex. Strom. V. p. 599. B. u. C.

[4]) Arist. l. c. Joan. Philop. ad h. l. Diog. L. IX. 9. Plut. de Plac. Phil. I. 28. Stob. Ecl. I. p. 282.

dessen oberen Theilen zu den unteren fortschreitende Gang, welcher von dem Ursprünglichen zu dem Abgeleiteten führt, so daß das Feuer theilweise in Wasser, das Wasser theilweise in Erde sich verwandelt. Dieser ist der regressive, in der stetigen Veränderung des Vorhandnen von dem Abgeleiteten zum Ursprünglichen zurückführende [1]). Da ihm das Entstehen des einen der entgegengesetzten Stoffe in dem ewigen Werden immer das Vergehen des andern bezeichnet, so wird von ihm das Leben des einen als der Tod des andern bezeichnet. Die jedesmal vorhandene Welt ist, wie eine einzige, so auch eine begrenzte. Das Feuer nimmt in ihr den obersten, die Erde den untersten, das Wasser den mittleren Raum ein [2]). Die Luft ward von Heraklit, so weit dies aus seinen eignen Aussprüchen sich ergibt, nicht als ein besondres Element oder als eine besondere Hauptform der Verschiedenheit und Wanderbarkeit der Dinge, sondern blos als ein Uebergang von dem Feuer zum Wasser und vom Wasser zum Feuer betrachtet [3]). Periodisch tritt die Welt aus ihrem Urgrund hervor und in ihn zurück, und so stellt sich das Leben des Urwesens als ewige Veränderung eben so sehr an dem Wandel des Kosmos selbst, als innerhalb desselben an dem Wandel

---

[1]) Clem. Alex. l. c. Diog. L. IX. 8 u. 9. Stob. Ecl. I. p. 304. u. 906. Maxim. Tyr. XXV. p. 257. u. 260. Heins. Sext. Emp. Hyp. Pyrrh. III. 230.

[2]) Diog. L. IX. 10. Stob. Ecl. I. p. 500.

[3]) Diog. L. IX. 9. Clem. Alex. l. c. u. Strom. VI. p. 264. C. Das Wasser oder das Feuchte, von Heraklit θάλασσα genannt, galt ihm nach der Bezeichnung des Clemens Alexandrinus für „den Samen der Weltbildung (σπέρμα τῆς διακοσμήσεως)," weil es die Form ist, in welche zunächst der Urstoff übergehen muß, damit aus ihr die Gesammtheit der übrigen Dinge im Kosmos hervorgehe. Die Gestirne mit Einschluß der Sonne hielt er für feurige Meteore, welche täglich verlöschend und sich wieder erneuernd durch die Ausdünstungen des Meeres und der Erde ernährt werden. Diog. L. IX. 9. Stob. Ecl. I. p. 510. Arist. Meteor. II. 2.

der Dinge dar [1]). Die Seele des Menschen ist ein individualisirter Ausfluß der allgemeinen Seele des Ganzen, ein ätherischer Stoff, der, wie alles Uebrige, unaufhörlich sich verändert, indem er Theile verliert, und durch Zufluß aus dem Umgebenden oder Allumfassenden wieder ergänzt wird [2]). In dem irdischen Körper eingeschlossen ist sie in weitem Abstand von der Lauterkeit und Vollkommenheit ihrer ursprünglichen Substanz entfernt [3]). Aber ein vollkommnerer Zustand erwartet sie, wenn der Tod sie von den Banden dieses Körpers befreit [4]). Die trockne Seele ist die weiseste und beste [5]). Vermittelst der Sinneswahrnehmungen wird unsre Intelligenz mit

---

[1]) Diog. L. IX. 8. Arist. de Coelo I. 10. Phys. III. 5.

[2]) Plut. de Is. et Os. 77. Sext. Emp. adv. Math. VII. 130. Arist. de An. I. 2.

[3]) Plut. Hipp. Maj. p. 289. Philo Alleg. Leg. I. p. 60. Sext. Emp. Hyp. Pyrrh. III. 230.

[4]) Sextus Empirikus l. c. schreibt dem Heraklit ausdrücklich die Annahme eines vollkommneren Zustandes unsrer Seelen nach dem irdischen Tode zu. Er führt den Heraklitischen Ausspruch an: *ὁ δὲ Ἡράκλειτός φησιν, ὅτι καὶ τὸ ζῆν καὶ τὸ ἀποθανεῖν καὶ ἐν τῷ ζῆν ἡμᾶς ἐστὶ καὶ ἐν τῷ τεθνάναι*, und erklärt denselben durch die Worte: *ὅτε μὲν γὰρ ἡμεῖς ζῶμεν, τὰς ψυχὰς ἡμῶν τεθνάναι καὶ ἐν ἡμῖν τεθάφθαι, ὅτε δὲ ἡμεῖς ἀποθνήσκομεν, τὰς ψυχὰς ἀναβιοῦν καὶ ζῆν.* Dieser Bericht des Sextus wird durch andre uns erhaltene Aussprüche des Heraklit bestätigt. Philo l. c. Heracl. Alleg. Hom. c. 24. Maxim. Tyr. Diss. X. p. 175. Rsk. Clem. Alex. Paedag. III. p. 215. u. Strom. IV. p. 532.

[5]) Stob. Serm. III. 84. V. 120. Die Anführung der angeblich Heraklitischen Worte bei Eusebius Pr. Ev. VIII. 14: *οὗ γῆ ξηρή, ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη*, ist wohl nur durch einen Irrthum entstanden aus einer ächt Heraklitischen Stelle, wie sie von Galenus aufbewahrt zu sein scheint (Quod animi mores temperat. corp. seq. I. p. 346. Bas.): *αὐγὴ ξηρὴ ψυχὴ σοφωτάτη.* Vergl. Plut. Rom. p. 35: *αὔη γὰρ ψυχὴ καὶ ξηρὴ ἀρίστη καθ' Ἡράκλειτον, ὥσπερ ἀστραπὴ νέφους διαπταμένη τοῦ σώματος.*

dem Weltverstand in Verbindung gesetzt und durch ihre Gemeinschaft mit demselben wird sie zur Erkenntniß des Wahren geleitet. Daher finden sich im Schlafe, wann unsre Sinne verschlossen sind und der Zusammenhang mit dem universellen Leben allein durch das Athmen erhalten wird, statt der Auffassung des Allgemeingültigen bloß die Erscheinungen einer individuellen Traumwelt in uns ein [1]). Ueberhaupt beruht die Gültigkeit unsres Erkennens und unsres Handelns darauf, daß wir die individuellen Meinungen und Begierden unterordnend der allgemeinen, in Allem sich offenbarenden Vernunft folgen und fest an ihr halten. Das Eine Göttliche ist es, wodurch alle menschlichen Gesetze ihre Bedeutung und Kraft erhalten [2]).

Anaxagoras.

10. Dem Zeitalter des Heraklit steht in der Reihenfolge der ionischen Kosmologen Anaxagoras aus Klazomenä [3]) am nächsten.

---

[1]) Sext. Emp. adv. Math. VII. 129. u. 349. VIII. 8. Plut. de Superst. 3.

[2]) Stob. Serm. IV. p. 48. Sext. Emp. adv. Math. VII. 133. Von den Anhängern des Heraklit (unter denen nur Kratylus, der zur Zeit des Sokrates lebte und ein Lehrer des Plato war, namentlich angeführt wird,) wurde der Heraklitischen Lehre, daß alle Dinge im ewigen Wandel begriffen sind, eine einseitige, übertreibende Anwendung auf ihre Ansicht vom Erkennen gegeben. Sie nahmen an, von demjenigen, was durchaus in allen Theilen und unaufhörlich verändert und verwandelt werde, lasse sich nichts Wahres behaupten. Daher meinte Kratylus, man dürfe eigentlich nichts über die Gegenstände aussagen, und er tadelte, daß Heraklit geäußert, man vermöge nicht zweimal in den nämlichen Fluß zu steigen, da er selbst behauptete, man könne dies nicht ein einzigesmal. Arist. Met. Γ. 5. Plato nennt die Herakliteer τοὺς ῥέοντας wegen des großen Gewichts, welches sie auf die Ansicht von dem Flusse des Daseins legten. Theaet. p. 179. — 181. a.

[3]) Er war nach der Chronik des Apollodor (Diog. L. II. 7.) im

Er gelangte bei der von ihm versuchten Welterklärung zuerst bis zur Anerkennung der Endursache oder der Herrschaft, welche für die Weltordnung der absichtlichen Zweckmäßigkeit über die an dem Körperstoff wirkende Kraft zukommt. Jedoch geschah dies mit einer noch so wenig durchgebildeten Methode, daß er wohl das teleologische Prinzip an die Spitze seiner Naturlehre stellte, aber in ihrer Ausführung keinen Gebrauch von demselben machte. Daher behielt seine Philosophie in der Entwickelung, die er ihr zu geben vermochte, den wesentlichen Charakter der ionischen Naturphilosophie, obgleich den Keim zur Theologie und somit zur begriffsmäßig vollständigen Entfaltung des Wesens der vernünftigen Causalbetrachtung in sich tragend. Auch ward der Fortschritt, welcher in seiner Hinweisung auf das Verhältniß der Zweckursache zur wirkenden Ursache enthalten ist, von einer erst auf diesem Standpunkt möglichen Einseitigkeit und Mangelhaftigkeit der Weltbetrachtung begleitet. Er sah sich nämlich genöthigt, die von seinen Vorgängern befolgte Weise der Ableitung des Vielen und Mannigfaltigen aus dem Einen und Einfachen aufzugeben. Während Jene die Identität des beweglichen Urstoffes und der bewegenden Urkraft ohne Schwierigkeit anzunehmen vermochten, trat für Anaxagoras der Gegensatz des thätigen, bestimmenden, belebenden und ordnenden Princips gegen das leidende, bestimmbare, mit Leben zu erfüllende und in Ordnung zu bringende in solcher Stärke hervor, daß er nicht im Stande war, ihn auf die höchste Einheit zurückzuführen. So verfiel seine Lehre, indem sie auf der einen Seite den Standort des Theismus zu erreichen begann, auf der andern Seite in die Unzulänglichkeit des Dualismus. Bezeichnet sie durch ihren Aufschwung zum Begriff einer denkenden Vorsehung einen gewissen Uebergang von der ionischen

---

ersten Jahr der siebzigsten Olympiade geboren, womit der Bericht des Diogenes Laertius übereinstimmt, daß er zur Zeit des Einfalls von Xerxes in Griechenland zwanzig Jahre alt gewesen. Seine Naturlehre stellte er in einer Schrift dar, von der eine Anzahl schätzbarer Bruchstücke durch Simplicius aufbewahrt worden ist.

zu der durch Sokrates eingeleiteten attischen Philosophie, so ging sie auch wirklich von Jonien nach Athen über zu der Zeit, als diese Stadt nach den glänzenden Kämpfen der Hellenen gegen die Macht der Perser der Mittelpunct des geistigen Lebens von Griechenland wurde. Anaxagoras verließ seine Vaterstadt und ließ sich in Athen nieder, wo er zuerst die philosophischen Bestrebungen eingeführt zu haben scheint, und wo Männer, wie Perikles, Thucydides und Euripides ihm nah gestanden und seinen Unterricht benutzt haben sollen [1]).

11. Charakteristisch für die Weltansicht des Anaxagoras im Verhältniß zu der seiner Vorgänger sind folgende Puncte. Erstlich erschien ihm die Ableitung einer Vielheit entstandener Stoffe und ihrer verschiedenen Qualitäten aus der Einheit eines ursprünglichen unentstandenen Stoffes zufolge der ihm eigenthümlichen Auffassung und Befolgung des nämlichen Axioms als unhaltbar, welches die früheren Jonier zu der Annahme genöthigt hatte, daß dem Vergänglichen ein Ewiges zum Grunde liege. Es ist unmöglich, — hiervon gingen auch Jene aus — daß Etwas aus Nichts entstehe und schlechthin vernichtet werde. Diesen Grundsatz glaubte er aber strenger anwenden zu müssen, als bisher in seiner Schule geschehen. Hiernach, dachte er, könne kein qualitativ bestimmter Stoff in das Dasein eintreten, der zuvor nicht vorhanden gewesen, das heißt, dessen Bestandtheile nicht von Ewigkeit her existirt haben, und kein Körper könne in einem andern Sinn beginnen und aufhören zu existiren, als daß eine wandelbare Mischung und Trennung des Mannigfaltigen seines Stoffes Statt finde. So erhielt bei ihm der Begriff des Werdens eine andre Bedeutung, als derselbe für seine Vorgänger gehabt. Das Entstehen und Vergehen, behauptet

[1]) Nach einem längeren Aufenthalt in Athen sah er, von seinen und des Perikles Gegnern wegen Religionsverachtung angeklagt, schon hochbejahrt sich genöthigt, die Stadt zu verlassen. Er begab sich nach Lampsakus, wo er nur noch wenige Jahre lebte und Ol. 88, 1., 428 vor Chr. starb.

er, nehmen die Hellenen nicht in der richtigen Bedeutung. Denn kein Ding entsteht und vergeht, sondern jedes wird aus vorhandenen Dingen gemischt und gesondert, und demzufolge möchten sie mit Recht das Entstehen „Gemischtwerden" und das Vergehen „Gesondertwerden" nennen [1]). Zweitens erkannte er zuerst dies als unzureichend an, die Welt in Betracht der Schönheit, Regelmäßigkeit und Zweckmäßigkeit, welche überall aus den Naturgegenständen hervorleuchten, für das Ergebniß einer absichtslos nothwendigen, wenn gleich, wie Heraklit gemeint, selbstbewußten Bewegungsthätigkeit oder Lebensthätigkeit zu halten. Vielmehr müsse eine mit vernünftiger Absichtlichkeit waltende Macht, ein das Gute denkender und wollender Geist durch seine beherrschende Einwirkung auf den Körperstoff die Ursache des geordneten Weltganzen sein [2]).

12. In Anleitung dieser beiden Prämissen, welche seine allgemeine Weltansicht charakterisiren und die Originalität derselben kundgeben, stellte sich Anaxagoras die Weltbildung nicht als eine periodisch wiederkehrende, sondern als eine nur ein einzigesmal begonnene und, wie es scheint, fortdauernde und auch in der Zukunft noch sich fortsetzende Begebenheit vor [3]). Der Körperstoff war ihm in dem ursprünglichen chaotischen Zustand eine träge und todte

---

[1]) Anaxag. ap. Simplic. in Phys. fol. 34. b.

[2]) Plat. Phaed. p. 97. Arist. Met. A. 3. Ein Klazomenier Hermotimus soll, wie Aristoteles l. c. berichtet, vor Anaxagoras gleichfalls gelehrt haben, daß die Vernunft Ursache der Weltordnung sei. Außer dieser Andeutung haben sich aber nur einige fabelhafte Sagen über ihn erhalten (z. B. bei Plinius H. N. VII. 52.) und auch Aristoteles kennt ihn nur aus der Sage.

[3]) Daß Anaxagoras ungeachtet seiner Annahme der Grenzenlosigkeit des Körperstoffes nur einen einzigen Kosmos, das heißt, ein einziges System von Himmel und Erde angenommen habe, geht aus seinen Fragmenten hervor und wird auch von den Berichterstattern bemerkt. Anaxag. ap. Simplic. in Arist. Phys. fol. 38. a. Arist. Phys. I. 4. Stob. Ecl. I. p. 496.

Masse. Alle Dinge, sagt er im Anfang seiner Schrift, waren zusammen, sowohl der Vielheit, als der Kleinheit nach unendlich, denn auch das Kleine war unendlich. Indem nun Alles zusammen existirte, war der Kleinheit zufolge nichts sichtbar. Alles wurde von der Luft und vom Aether umfaßt, welche beide unbegrenzt sind und sowohl hinsichtlich der Menge, als der Größe das Andre insgesammt überwiegen [1]). — In diesem Zustand beharrte das Mannigfaltige von Ewigkeit her unbeweglich, bis der Geist hinzukam und, um die Weltordnung zu gestalten, das Ruhende in eine kreisförmige Bewegung zu setzen anfing. Zuerst bewirkte er den Umschwung an einer kleinen Stelle, dann setzte er ihn in größeren Kreisen fort und wird noch immer mehr umschwingen [2]). Die nächste Folge dieser Bewegung war die bis zu einem gewissen Punct eintretende Trennung der ungleichartigen und Verbindung der gleichartigen Stofftheile [3]). Doch blieben in jedem wahrnehmbaren und

1) Diog. L. II. 6. Simplic. in Phys. fol. 33. b.

2) Simplic. l. c. fol. 35. a. Arist. Phys. VIII. 1.

3) τὰ ὁμοιομερῆ oder vollständiger τὰ ὁμοιομερῆ στοιχεῖα von Aristoteles genannt, Met. A. 3. de Gen. Anim. I. 18. de Gen. et Corr. I. 1., bei den späteren Berichterstattern findet sich das hieraus gebildete Substantiv „αἱ ὁμοιομέρειαι." Beide Ausdrücke nebst dem durch sie hervorgehobenen abstracten Gegensatz der gleichartigen gegen die ungleichartigen Theile (τὰ ἀνομοιομερῆ) überhaupt kommen in den Fragmenten des Anaxagoras nicht vor, wo unbestimmter nur die unendlich kleinen im ursprünglich chaotischen Zustande neben und durch einander befindlichen Bestandtheile der späterhin durch Sonderung und Mischung gebildeten Körper πάντα χρήματα ὁμοῦ, ἄπειρα, ἄδηλα ὑπὸ σμικρότητος, und σπέρματα πάντων χρημάτων genannt sind. Allerdings wird die Benennung „Homöomerieen" zwar nicht von Plato und Aristoteles, aber von Späteren dem Anaxagoras als Bezeichnung der ursprünglichen Stofftheile ausdrücklich beigelegt, Simplic. in Phys. fol. 258. a. Stob. Ecl. I. p. 296. Plut. de Plac. Phil. I. 3. Lucret. I. 830. sq. Doch behauptet dagegen Galenus de dogm. Hipp.

als gleichartig für die Wahrnehmung hervortretenden Stoffe Theilchen aller übrigen Stoffe zurück, damit die Möglichkeit sich erhalte, daß immer der eine Körper durch andre erzeugt und ernährt werden und auf dem Wege der Mischung und Sonderung aus anderen hervor und in andere über gehen könne. Da auf solche Weise Alles in Allem ist, so erhält jeder bestimmte Stoff seine Eigenthümlichkeit und seine Benennung von den in ihm vorherrschenden gleichartigen Theilen [1].

13. Vermöge der Kreisbewegung und der hiermit erfolgenden Trennung des Ungleichartigen und Verbindung des Gleichartigen traten die verschiedenen Hauptmassen des Kosmos aus einander. Das Dichte, Feuchte, Kalte und Dunkle kam da zusammen, wo jetzt die Erde ist. Dagegen das Dünne, Trockne, Warme und Leuchtende stieg empor in die Region des Aethers [2]. Nirgends blieb innerhalb der Welt ein leerer Raum übrig, wie auch vorher der chaotische Stoff in seiner Unendlichkeit allen Raum erfüllte [3]. In dem Gebiete des Feuchten und Kalten wurde aus den Wolken das Wasser, aus dem Wasser die Erde ausgeschieden, auf der Erde erstarrte durch die Macht der Kälte das Gestein [4]. Ferner rissen sich vermöge der Gewalt des Umschwungs des Ganzen von dem dichten und starren Stoffe felsige Massen in Menge los und wurden in die Höhe geführt. Dies sind die Gestirne. Sie entzündeten sich im Aether, mit Ausnahme des Mondes, welcher der Erde am nächsten in einem kälteren Raum blieb. Die Kreisbewegung

---

et Plat. VIII. 4, das Wort ὁμοιομερὲς sei erst von Aristoteles in die philosophische Kunstsprache eingeführt worden.

[1]) Arist. Phys. I. 4. Simplic. in Phys. fol. 6. b. fol. 8. a. 33. b. 106. a. und in Arist. de Coelo fol. 148. b. 149. a. Arist. de Gen. Anim. I. 18. Joan. Philop. in Phys. fol. 10. a.

[2]) Anaxag. ap. Simplic. in Phys. fol. 38. b.

[3]) Arist. Phys. IV. 6. nebst den griechischen Commentatoren zu dieser Stelle.

[4]) Anaxag. ap. Simplic. in Phys. fol. 33. b.

des Himmels führt die Gestirne täglich um den Mittelpunct der Welt herum, in welchem die platte Erde unbeweglich weilt, von der unterhalb ihrer befindlichen Luft getragen. Die glühende Steinmasse, welche unter dem Namen der Sonne die Erde und den Mond, denen sie näher steht, als die übrigen Gestirne, erwärmt und erhellt, ist der größte unter den leuchtenden Himmelskörpern und übertrifft den Peloponnes an Flächeninhalt. Anfangs bewegten sich die Gestirne in gerade aufsteigenden Linien und der Himmelspol stand über dem Erdpol. Später erhielt jener seine schräge Richtung. Der Mond ist der Erde ähnlich, er hat Ebenen, Berge und Thäler, wie sie, und ist bewohnt. Nach Bildung der Erde entsprangen aus dem feuchten Schlamm, welchen die Sonnenwärme anregte, die Thiere und die Menschen, bevor sie in ihren Gattungen sich fortpflanzten[1]).

14. Findet nun, so behauptet Anaxagoras über die von ihm anerkannte denkende Grundursache der Naturthätigkeit und der Weltordnung, die Mischung des Mannigfaltigen durchaus und vollständig in allem Uebrigen Statt, so ist der Geist dagegen, der unendliche und selbständige, mit keiner Sache gemischt, sondern er nur existirt für sich allein. Denn wenn er nicht für sich allein existirte, sondern mit irgend einem Andern gemischt wäre, so enthielte er von Allem einen Theil in sich, weil in Allem etwas von Allem sich befindet, und dann würde ihn das Zusammengemischte verhindern, über irgend ein Besondres eben so zu herrschen, als in seinem nur für sich bestehenden Dasein. Er ist das Feinste und Reinste von allen Dingen und besitzt die vollständige Erkenntniß von Jeglichem nebst der größten Machtvollkommenheit. Alles, was Leben hat, sowohl das Größere, als das Kleinere, und der ganze Umschwung der Welt wird von dem Geiste beherrscht. Er durchschaut Alles, das Gemischte wie das Gesonderte, und er ordnet

---

[1]) Simplic. l. c. fol. 8. a. Plut. de Plac. Phil. II. 8. 13. 21. 25. III. 16. Stob. Ecl. I. p. 508. 550. Arist. de Coelo II. 13. Simplic. ad h. l. Diog. L. II. 8. u. 9. Orig. Phil. 8.

Alles, was war, was ist und was sein wird [1]). Weil der weltbildende Geist die Quelle der Seele oder der Lebenskraft für die lebendigen Individuen, so ist das individuelle Lebensprincip in allen organisirten Einzelwesen, in den Thieren und in den Pflanzen, wie in den Menschen ein Geist, welcher überall dem Wesen nach gleich bloß nach den Graden der Kraftthätigkeit und der Entwicklung in den verschiedenen Gattungen der Einzelwesen sich unterscheidet [2]). Den Pflanzen gehört, wie den vollkommner organisirten Geschöpfen, Wahrnehmung, Gefühl für Lust und Unlust und Begehrung an [3]). Daß der Mensch den Thieren an Verstand und Einsicht überlegen ist, rührt daher, weil uns die Natur mit Händen begabt und dadurch zum absichtlichen und künstlichen Handeln geschickt gemacht hat [4]).

15. Obgleich nun Anaxagoras im Allgemeinen für die gesammte Ordnung des Weltganzen das vernünftige Wollen des weltbeherrschenden Geistes als den letzten Grund betrachtete, dem zufolge die bewegende und belebende Kraft desselben sich zu ihrer Wirksamkeit bestimmt, so ging er doch noch nicht, wie oben bereits angedeutet wurde, in eine teleologische Erklärung der Naturerscheinungen und Naturerzeugnisse ein, und suchte noch nicht den Ausdruck des ordnenden Denkens in dem Sein der Dinge und ihrer Veränderungen nachzuweisen. Vielmehr blieb er bei der Durchführung seiner Naturlehre in dem Gesichtskreis einer rein physikalischen Erklärung stehen. Daher bemerkt Aristoteles von ihm [5]), er bediene sich zur Weltschöpfung des Geistes als einer Maschine, welche er herbeiziehe, wenn er nicht anzugeben wisse, warum etwas

---

[1]) Anaxagor. ap. Simplic. in Phys. fol. 33. b. 37. b. Arist. Phys. VIII. 5.

[2]) Anaxag. ap. Simplic. in Phys. fol. 33. b. Arist. de An. I. 2.

[3]) Arist. de Plant. I. 1. Plut. Quaest. Nat. 1.

[4]) Arist. de Part. Anim. IV. 10. Plut. de Plac. Phil. V. 20.

[5]) Met. A. 4.

mit Nothwendigkeit sei, übrigens aber lege er die Ursache des Gewordenen allem Andern eher bei, als dem Denken. Das nämliche Urtheil finden wir bei Plato, der in seinem Phädo [1]) den Sokrates sagen läßt: er sei sehr in der Erwartung getäuscht worden, die er nach einer vorläufigen Nachricht von der Welterklärung des Anaxagoras gefaßt, als er dessen Schrift selbst gelesen und gesehen, wie der Mann mit der vernünftigen Weltursache so gar nichts anfange und keine Gründe anführe, welche in einer planmäßigen Anordnung der Dinge enthalten sein, sondern Aether, Luft und Wasser und mancherlei dergleichen sonst als die Ursachen des Werdens und der Veränderungen gelten lasse.

Empedokles.

16. Bevor bald nach der Zeit des Anaxagoras die ionische Philosophie der attischen wich, erschienen noch zwei denkwürdige Leistungen der ersteren, welche den Kreis der von dem Standpunct dieser Schule aus möglichen verschiedenen Richtungen der Welterklärung vollendeten. Beide gaben die Gültigkeit der Annahme des teleologischen Princips nicht zu. Zufolge der ihnen eigenthümlichen Auffassungsweisen des schlechthin Nothwendigen und Ursprünglichen im Sein, von denen die eine, wie die andre, originell und berechtigt war, die Prüfung des philosophischen Denkens in Anspruch nehmend eine Stelle in der Reihe der kosmologischen Erklärungsversuche ihrer Periode zu behaupten, verdunkelte sich für sie das Bedürfniß einer Ableitung der Weltordnung aus der bestimmenden Absichtlichkeit. Der eine dieser Versuche ward von Empedokles [2]) aus Agrigent unternommen. Er ging nicht, wie Ana-

---

[1]) p. 97 u. 98.

[2]) Als Denker und Dichter, als Naturforscher und Arzt im Alterthum gepriesen. Diog. L. VIII. 51 seq. Cic. de Orat. I. 50. Lucret. de Rer. Nat. I. v. 727—734. Er blühte um die vier und achtzigste Olympiade, etwa 440 vor Chr. Diog. L. VIII. 74. Aristoteles bezeichnet den Anaxagoras im Vergleich mit Empedokles als: „τῇ μὲν ἡλικίᾳ πρότερος ὢν τούτου, τοῖς δ᾽ ἔργοις

xagoras, bei seiner Causalbetrachtung von der Anerkennung aus, daß das Gute und Schöne für den einen Theil der Dinge als Eigenthümlichkeit ihres Daseins, für den andern als Ziel des Werdens bestimmt sei, vielmehr umgekehrt von der Ansicht, daß auch das Gegentheil des Guten in der Natur sich zeige, nicht allein Ordnung und Schönheit, sondern auch Unordnung und Häßlichkeit, und mehr Böses und Widriges, als Vorzügliches und Wohlgefälliges [1]). Daher verwandelte sich ihm die Anaxagorische Aufgabe, nachzuweisen, wie aus einem Chaos die Zweckmäßigkeit und Regelmäßigkeit des Kosmos entstanden sei, in die entgegengesetzte, aus der Vollkommenheit des ursprünglichen Seins das Dasein der mängelvollen Welt herauszutreten zu lassen. Er näherte sich hierbei einerseits den Eleaten in dem Gedanken, daß das absolute unent-

---

ὕστερος." Der Gegensatz dieser beiden hier einander gegenübergestellten Prädicate zeigt zunächst klar, daß es die Meinung des Aristoteles ist: Anaxagoras sei seinen Werken nach der spätere (nicht aber der nachstehende), wie dem Zeitalter nach der frühere hinsichtlich auf Empedokles. Ferner kann der Ausdruck „τοῖς ἔργοις ὕστερος" nicht bedeuten, daß Anaxagoras seine Schrift später herausgegeben habe, als Empedokles, also wohl nur dies, daß nach dem Urtheil des Aristoteles die Anaxagorische Lehre, obgleich der Zeit nach die frühere, doch ihrem Gehalt nach (insbesondere wegen ihrer Anerkennung der Endursache und des weltordnenden Denkens) eine spätere oder höhere Entwickelungsstufe des philosophischen Geistes einnimmt, als die Empedokleische. Empedokles stellte seine Ansichten in einem Lehrgedicht, in epischer Sprache dar. Aus dieser Schrift werden in unsren Quellen nicht wenige Stellen angeführt, deren Sinn aber schwierig zu deuten ist theils wegen der Abgerissenheit der Sätze, theils insbesondre aus dem Grunde, weil der Ausdruck gar zu bildlich und poetisch ist, so daß die eigentliche Meinung des Denkers häufig mehr durch ihn verhüllt, als dargelegt wird. Man vergleiche hierüber das Urtheil des Aristoteles bei Diog. L. VIII. 57 u. Arist. Met. A. 4: ἃ ψελλίζεται λέγων Ἐμπεδοκλῆς.

[1]) Arist. Met. A. 4.

standene Universum als solches immer in dem Besitz aller Eigenschaften der vollständigen Wirklichkeit sich befinde[1]), und nahm auf der andern Seite, wie Anaxagoras an, was als Entstehen und Vergehen der Dinge erscheine, sei bloß ein Wechsel der Mischung und der Sonderung ewig vorhandener Stoffe[2]). Statt aber mit Jenem die erfahrungsmäßig erkennbaren qualitativen Verschiedenheiten des Körperlichen ewig existiren zu lassen, hielt er die vier, von ihm zuerst einander in der Vierzahl nebengeordneten Elemente für die unentstandenen und unvergänglichen Grundformen der Körperlichkeit, für die ewigen Wurzeln der Dinge[3]). Das ursprüngliche Sein des Urwesens besteht nach ihm aus der vollkommensten Mischung[4]) der vier Elemente, deren vollendete Vereinigung den Raum dergestalt erfüllt, daß außerhalb seines kugelförmigen Umfangs keine Leere sich findet[5]). Diese durchgängige Vereinigung des Verschiedenen ist der möglichst beste Zustand des Ganzen. Das All ist in ihm als Sphäros[6]) die lebendige, sich selbst erkennende, im Besitze jeder Vollkommenheit und der höchsten Glückseligkeit befindliche Gottheit[7]).

---

1) Simplic. in Arist. de Coelo fol. 72. a. in Phys. fol. 272. b. Arist. de Gen. et Corr. I. 1. II. 6. de An. I. 5. Met. B. 4.

2) Plut. de Plac. Phil. I. 30.

3) *τέσσαρα τῶν πάντων ῥιζώματα.* Sext. Emp. adv. Math. IX. 962. X. 315. Clem. Alex. Strom. VI. p. 624. Vergl. Arist. Met. A. 3 u. 4.

4) *τό μῖγμα* Arist. Met. *Λ.* 2. Phys. I. 2. de Gen. et Corr. II. 6.

5) Stob. Ecl. I. p. 378. Simplic. in Phys. fol. 258. 273. b. Arist. de Coelo IV. 2. Joan. Philop. in Arist. de Gen. et Corr. f. 5. Plut. de Plac. Phil. I. 18.

6) *σφαῖρος*, wie Empedokles sagt, *κυκλοτέρης μονίῃ περιγηθέϊ γαίων.*

7) Arist. Met. B. 4. de An. I. 2. u. 5. de Gen. et Corr. II. 6. Simplic. in Phys. fol. 258. a. in Arist. de An. fol. 18. Alex.

17. Vermöge einer unbedingten Nothwendigkeit, die aus keinem höheren Grund erklärt werden kann, während sie selbst der oberste Erklärungsgrund des Werdens und aller Veränderungen ist[1]), wirkt der Kraft, die in dem Urwesen die Elemente vereinigend das Lebensprincip des Alls ist, eine contrastirende entgegen, welche die Einheit in eine unzusammenhängende Vielheit aufzulösen und demnach das Leben des Sphäros zu zerstören strebt. Hierdurch wird das All-Eine zu einer beständig regen Thätigkeit der Selbsterhaltung genöthigt. Die vereinigende Kraft finden wir als die Liebe[2]), die trennende als die Zwietracht[3]) in der dichtrischen Sprache des Empedokles bezeichnet. Beide werden in ihrem Gegensatze die wirkenden Ursachen des periodischen Entstehens und Vergehens der sichtbaren Welt[4]). Die Zwietracht nämlich reißt von dem ewigen Ganzen einen Theil los, welcher durch ihre Macht ein Mannigfaltiges und der unmittelbare Stoff eines hervorgehenden Kosmos wird. Während sie zu zerstören und zu vereinzeln trachtet, strebt — ihrem Walten Schritt für Schritt folgend — die Liebe zusammenzuhalten und zu verknüpfen. Hier bleiben die vier Elemente immer die Grundformen der Beschaffenheit der Dinge, und es erfolgt in diesem Kampfe die allmählige Erzeugung und die Erhaltung der sinnenfälligen Welt[5]), deren Untergang eintritt, sobald die

---

Aphrodis. in Arist. Met. p. 96. Sext. Emp. adv. Math. IX. 64. u. 127. Tzetz. Chil. XIII. 79 sq.

1) Simplic. in Phys. fol. 8. u. 272. b. Plut. Symp. IX. 14. Plut. de An. Procr. p. 1026. Cic. de Fato. c. 17.

2) στοργή, φιλότης, ἁρμονίη.

3) νεῖκος, δῆρις.

4) Arist. Met. A. 4. B. 4. Λ. 10. de Coelo I. 10. Sext. Empir. adv. Math. IX. 10. u. X. 317. Simpl. in Phys. fol. 7 b. 8. a. 43. a.

5) In den einzelnen Erklärungen seiner Naturlehre scheint Empedokles das Feuer als das vorzugsweise wirksame und bestimmende Element den drei übrigen als den mehr leidenden und bestimmbaren entgegengesetzt zu haben. Denn Aristoteles sagt,

Liebe gänzlich das Uebergewicht gewinnt und den getrennten Theil in die Einheit des Alls zurückführt. Jedoch erhebt sich alsdann bald wieder die Zwietracht mit zureichender Stärke, um eine neue Weltgestaltung zu veranlassen [1]). Weil auf der Mischung der Elemente, wie in dem absoluten All, so auch in jedem der weltlichen Einzelwesen die Lebensthätigkeit beruht, so offenbart sich in allen Arten der organisirten Körper das nämliche Wesen des Lebens in verschiedenen Graden der Entwickelung und Energie [2]). Wie das Gleiche zum Gleichen strebt, so kann das Gleiche nur durch das Gleiche erkannt werden, und so wird der Mensch alles Wirklichen inne, weil in ihm die beiden wirkenden Ursachen, durch welche, und die vier Elemente, aus welchen Alles besteht, vorhanden sind [3]). Die Einheit des Urwesens wird bloß durch sich selbst in ihrer Wesenheit angemessen erfaßt. Der Mensch soll nach ihrem Verständniß streben, welches er aber nur unvollständig und annäherungsweise zu erreichen vermag [4]). Zum Behuf der Reinigung der menschlichen Seelen von der moralischen Verschuldung nahm Empedokles eine Seelenwanderung an, welche durch Pflanzen und Thierkörper die schuldigen hindurch-

---

Met. A. 4., Empedokles habe nicht die vier Elemente angewandt, sondern sei so verfahren, als ob ihrer nur zwei wären, das Feuer für sich und die drei gegenüberstehenden Elemente als eine einzige Natur, wie man aus seinen Gedichten ersehen könne. Vergl. Arist. de Gen. et Corr. II. 3. Joan. Philip. ad h. l. Simplic. in Phys. fol. 33. b.

1) Arist. Met. A. 4. Phys. I. 4. VIII. 1. Plat. Soph. p. 242.

2) Sext. Empir. adv. Math. VIII. 286.

3) Arist. Eth. Nic. VIII. 2. Met. B. 4. De Anima I. 2. Sext. Empir. adv. Math. I. 302 u. 303:

Γαίῃ μὲν γὰρ γαῖαν ὀπώπαμεν, ὕδατι δ' ὕδωρ,
Αἰθέρι δ' αἰθέρα δῖον, ἀτὰρ πυρὶ πῦρ ἀΐδηλον,
Στοργὴν δὲ στοργῇ, νεῖκος δέ τε νείκεϊ λυγρῷ.

4) Sext. Emp. adv. Math. VII. 122.

führe. Die vollkommen geläuterten Seelen erwartet ein unvergängliches seliges Leben[1]).

Leukippus und Demokritus.

18. Der zweite unter den beiden in Rede stehenden Versuchen (vergl. oben §. 16) gehört dem Leukipp[2]) und seinem Freunde Demokrit[3]) gemeinschaftlich an, so daß jenem die Erfindung der

---

[1]) Diog. L. VIII. 77. Plut. de Exil. p. 607. Hierocl. in aur. Carm. p. 186. Clem. Alex. Strom. IV. p. 534. V. p. 607.

[2]) Der Geburtsort des Leukipp ist zweifelhaft. Einige, die ihn für einen Schüler des Parmenides hielten, gaben ihm Elea zur Vaterstadt, Andere Abbera wegen seines Verhältnisses zu Demokrit, noch Andere Milet, weil sie ihn zu den ionischen Naturphilosophen rechneten. Auch sein Zeitalter läßt sich nur daraus abnehmen, daß er von Simplicius als Schüler des Parmenides, und daß von Aristoteles Demokrit als sein Freund bezeichnet wird. Ob von ihm etwas Schriftliches hinterlassen sei, können wir gleichfalls nicht mit Zuverlässigkeit ersehen. Aristoteles führt ihn nur an, wo von allgemeinen Grundsätzen der Atomistik die Rede ist, er wird in unsren Quellen am häufigsten mit Demokrit zusammen erwähnt, und nach den vorhandenen Angaben ist es nicht möglich, seine Lehre von der Demokritischen zu sondern. Diog. L. IX. 30. u. 34. Simplic. in Phys. fol. 7. a. Clem. Alex. Protr. p. 43. d. Arist. Met. A. 4. de Xenoph. Gorg. et Mel. c. 6.

[3]) Zu Abbera geboren, nach dem Zeugnisse des Thrasyllus bei Diogenes L. Ol. 77, 3, nach der durch Uebereinstimmung mit andern Lebensumständen Demokrits mehr bestätigten Angabe des Apollodor Ol. 80. Diog. L. IX. 41. Er hatte große Reisen zum Behuf seiner wissenschaftlichen Ausbildung unternommen und erlangte durch eine für seine Zeit sehr ausgebreitete Gelehrsamkeit, welche er durch eine zahlreiche Menge von Schriften gemeinnützig machte, ein hohes Ansehen bei der Mit- und Nachwelt. Clem. Alex. Strom. I. p. 304. Diodor. Sic. I. 98. Ael.

Grundzüge, diesem die vollständigere Ausführung des Systems beigelegt werden zu dürfen scheint. Diese Denker suchten in einem Zeitalter, in welchem über die unbefangene Einseitigkeit des Hylozoismus der älteren Jonier bereits die teleologische und theistische Welterklärung sowohl innerhalb ihrer Schule als in der pythagorischen sich erhoben hatte, mit überlegter Verwerfung dieses höheren Standpunctes den Materialismus, und gegenüber den bisherigen Vorstellungen von der Beschaffenheit des Urstoffs den Atomismus als die allein begründete und folgerichtige kosmologische Theorie darzustellen, als eine Theorie, welche die Erfahrung mit der Speculation wahrhaft in Uebereinstimmung bringe und eine zuverlässige, durch Mathematik gehörig unterstützte Erklärung der Naturerscheinungen verstatte. Zugleich ist bei ihnen auch eine nähere Berücksichtigung der eleatischen Lehre unverkennbar, welcher sie gewisse Behauptungen und Beweisführungen unmittelbar entgegenstellten [1].

19. Von ihren Vorgängern in der ionischen Schule entfernten sie sich durch die Ansicht, daß die Eigenthümlichkeiten der Qualität an den Dingen das Abgeleitete, die Bestimmungen der Quantität dagegen das zum Grunde Liegende sein [2], während sie mit ihnen darüber einverstanden waren, man dürfe das Entstehen und Vergehen der Dinge nur als ein Anderswerden betrachten, welches die Zustände des ewigen Urstoffes betreffe. Der eleatischen Lehre gegenüber behaupteten sie die von derselben geläugnete vernünftige Denkbarkeit der Realität des leeren Raumes und hiermit auch der Mannigfal-

---

V. H. IV. 20. Diog. L. IX. 35. u. 45. — 49. Cic. Orat. c. 20, de Orat. I. 11. Er soll ein Alter von 109 Jahren erreicht haben. Diog. L. IX. 43. Seine Schriften sind sämmtlich verloren gegangen und nur wenige Stellen aus ihnen erhalten.

[1]) Arist. Met. A. 4. de Gen. et Corr. I. 8. Phys. IV. 6. Plut. adv. Col. p. 1109.

[2]) Arist. Phys. III. 4. Simpl. in Phys. fol. 106. b. Arist. de Coelo III. 4. De Gen. et Corr. I. 7.

tigkeit und Veränderlichkeit der Dinge[1]). Indem ihre Causalbetrachtung auf das Verhältniß der Zusammengesetztheit und Theilbarkeit an den wahrnehmbaren Körpern sich wandte und die letzten schlechthin ursprünglichen Bestandtheile alles Zusammengesetzten zu erfassen strebte, gelangten sie zu der Annahme: die erfahrungsmäßig erkennbaren Körperstoffe mit ihren erscheinenden Eigenschaften dürfen weder auf die qualitative Einheit eines einzigen Urstoffes, noch auf die Mischbarkeit und Trennbarkeit der Homöomerieen, noch auf die Vierzahl der Elemente, sondern müssen auf die schrankenlose Vielheit untheilbarer und deshalb unzerstörbarer, nicht qualitativ, sondern nur quantitativ bestimmter, vollkommen dichter, also keine leeren Zwischenräume in sich enthaltender, wegen ihrer Kleinheit unsichtbarer Körperchen, der Atome, — unter der unerläßlichen Bedingung des leeren Raumes — zurückgeführt werden[2]).

20. Jene Grundkörper sind das Solide oder Raumerfüllende und als solches das Reale, der Raum ist in seiner Leerheit und Erfüllbarkeit das Nichtreale, so daß hiernach dem Nichtrealen eben so wohl ein Sein zukommt, wie dem Realen[3]). Die Atome als die absoluten Endpuncte aller Theilung, in ihrer Unzertrennlichkeit von dem gleichfalls unbegrenzten, an und für sich leeren Raume behaupten die Stelle des materialen Princips, woraus, die Bewegungen der Atome im Raume dagegen die Stelle des wirkenden Princips, wodurch die sinnenfälligen wandelbaren Dinge ihren Ursprung nehmen[4]). Die Frage nach der Ursache des Daseins und der Beweglichkeit der Urkörperchen ist aus dem Gesichtspuncte der Atomistik betrachtet keiner Beantwortung fähig und bedürftig. Denn dieser Ansicht gemäß gelten die Atome mit ihrer Bewegung im lee-

---

1) Arist. Met. A. 4. Phys. IV. 6.

2) Arist. de Gener. et Corr. I. 8. de Coelo III. 4. Phys. III. 4. Simplic. in Phys. fol. 106. a. u. b. Plut. adv. Col. p. 1110.

3) Arist. Met. A. 4.

4) Arist. de Gen. et Corr. I. 2. u. 8. Met. A. 4. Simpl. in Phys. fol. 7. a. Euseb. Praep. Evang. XIV. 14.

ren Raume für das schlechthin ewige, unendliche und demzufolge nothwendige Reale, wofür es zufolge seiner Ewigkeit und Unendlichkeit keine Ursache geben kann, sondern welches das an und durch sich selbst Bestehende ist und welches selbst den letzten Erklärungsgrund von allem Erklärbaren enthält [1]). Das teleologische Princip hat für die Naturerklärung keine Bedeutung. Die Natur wirkt nicht nach Zweckursachen, sondern nach Gesetzen unbedingter Nothwendigkeit [2]). Auf den mannigfachen Verbindungen und Trennungen der Atome, welche vermöge der ihnen einwohnenden rastlos thätigen Bewegkraft erfolgen, beruhen die Erzeugungen und Auflösungen der wahrnehmbaren Körper. Die ursprüngliche wirbelnde Bewegung der Atome bewirkt bei dem Beginn einer Weltbildung, daß die Hauptmassen der Elemente von einander abgesondert werden, indem das Ungleichartige sich flieht und das Gleichartige sich vereinigt [3]). Im unendlichen Raume bestehen neben einander unzählige viele Welten, wie die unsrige, das heißt, kugelförmige Systeme der vier Elemente, welche einander mehr oder weniger gleichen, und in einem endlosen Wechsel entstehen und vergehen [4]).

21. Für die Atome muß es so viele Arten der Gestalt geben, als überhaupt möglich sind, da kein Grund denkbar ist, weshalb gewisse Formen von ihnen ausgeschlossen sein sollten. Die Verschiedenheit der vier Elemente beruht bloß auf den Unterschieden der ihren Atomen angehörigen Formen. Die Atome des Feuers besitzen die runde Gestalt und bilden deshalb die beweglichste Materie. Die übrigen Elemente unterscheiden sich bloß durch die Größe und

---

[1]) Arist. Phys. VIII. 1. De Gen. Animal. II. 6. De Coelo III. 2. Diog. L. IX. 45. Plut. de Plac. Phil. I. 26. Sext. Emp. adv. Math. IX. 113.

[2]) Arist. de Gener. Anim. V. 8.

[3]) Diog. L. l. c. Simpl. in Phys. fol. 7. a. fol. 177. b. Plut. de Plac. Phil. I. 26. IV. 19. Sext. Emp. adv. Math. VII. 117.

[4]) Diog. L. IX. 31. u. 44. Plut. de Plac. Phil. II. 1.

Kleinheit der sie zusammensetzenden Grundkörperchen [1]). Ueberhaupt entspringen aus den Verschiedenheiten der Gestalt, der Zusammenstellung und der Lage der Atome objectiv alle Unterschiede in den sinnlich wahrnehmbaren Beschaffenheiten und Eigenschaften der Dinge, während die sinnenfälligen Erscheinungen zugleich subjectiv für die wahrnehmenden Individuen durch die Gewöhnung und durch die Einrichtung der Sinneswerkzeuge bedingt sind [2]). Die Seele in den lebendigen Einzelwesen besteht aus den feinsten Feueratomen, welche durch den ganzen Körper verbreitet ihn bewegen, vermittelst der Respiration sich unaufhörlich ergänzen und in Folge allzu heftiger Erschütterungen sich auflösen [3]). Durch körperliche Berührungen, die theils unmittelbar, theils mittelbar von Seiten der wahrnehmbaren Dinge sich darbieten, gelangt unsre Seele zu ihren Empfindungen und Vorstellungen. Die Gesichts- und Gehörswahrnehmungen soll Demokrit daraus erklärt haben, daß von den Körpern höchst feine Ausflüsse beständig ausgehen, welche in einer dem Bau des Auges und des Ohres angemessenen Weise die Seele berühren, während die übrigen Sinne unmittelbar durch die Gegenstände ihrer Empfindungen berührt werden. Auch die Träume leitete er aus materiellen Bilderchen ab, welche während des Schlafes die Seele unmittelbar anregen [4]). Der sinnlichen Wahrnehmung mußte Demokrit insofern die Verstandeserkenntniß entgegensetzen, als nach seiner

---

[1]) Arist. de Coelo III. 4. de An. I. 2. de Gener. et Corr. I. 8. Diog. L. IX. 4. Simplic. in Phys. fol. 8.

[2]) Arist. Met. A. 4. διαφέρειν γάρ φασι τὸ ὄν ῥυσμῷ καὶ διαθιγῇ καὶ τροπῇ μόνον, τούτων δὲ ὁ μὲν ῥυσμὸς σχῆμά ἐστιν, ἡ δὲ διαθιγὴ τάξις, ἡ δὲ τροπὴ θέσις. Arist. Phys. I. 5. De Gen. et Corr. I. 8. De Sensu 4. de An. III. 2. Theophr. de Sensib. 49. 58. 63. Sext. Emp. adv. Math. VIII. 184. VII. 135.

[3]) Arist. de An. 1. 2. u. 3. Plut. de Plac. Phil. IV. 3. Stob. Ecl. I. p. 924. Arist. de Resp. c. 4.

[4]) Theophr. de Sensib. 50. u. 55. Arist. de Sens. 2. de An. II. 7. Plut. Symp. V. 72. VIII. 10. Plut. de Plac. Phil. IV. 8. 13. u. 19. V. 2. Diog. L. IX. 44. Arist. de divin. p. somn. c. 2. Cic. de divin. II. 67.

Lehre der Verstand einsieht, daß es an sich, abgesehen von unsrer Empfindungsweise, nichts andres Wirkliches gibt, als das quantitativ Bestimmte, als die Bewegung, die Gestalt, die Lage und den Wechsel von Zusammensetzung und von Trennung der den Raum erfüllenden Atome. Jede qualitative Bestimmtheit ist nach ihm bloß eine Erscheinung für die Sinne, welche in ihrer Eigenthümlichkeit zwar einerseits durch jene auf die Seele einwirkenden objectiven Eigenschaften und Zustände, andrerseits aber durch die subjectiven Einrichtungen und Thätigkeiten unsrer Sinnesorgane bedingt ist. Dasjenige, was erscheint, ist allerdings insofern wahr, als der bestimmte naturgemäße Eindruck des Körperlichen auf unsre Seele wirklich vorhanden ist. Jedoch nur die durch Ueberlegung gewonnene Erkenntniß ist die ächte, die bloß durch Sinneswahrnehmung erlangte die unächte[1]). Ohne schon in eigentliche moralische Begriffsbestimmungen einzugehen, welche nach zuverlässigen Zeugnissen zuerst Sokrates unternommen hat[3]), und ohne also die wissenschaftliche Behandlung der Ethik zu beginnen, soll er doch in mehreren Schriften seine Ansichten über das letzte Ziel der menschlichen Bestrebungen, über das höchste Gut ausgesprochen und dasselbe in den Seelenfrieden gesetzt haben, welchen er als die Folge der wahren Naturerkenntniß betrachtete[3]).

---

[1]) Sext. Emp. adv. Math. VII. 138. Democritus ap. Sext. Emp. l. c.: *γνώμης δὲ δύο εἰσὶν ἰδέαι, ἡ μὲν γνησίη, ἡ δὲ σκοτίη· καὶ σκοτίης μὲν τάδε σύμπαντα, ὄψις, ἀκοὴ, ὀδμὴ, γεῦσις, ψαῦσις* u. s. w. Cic. Acad. Quaest. IV. 23.

[2]) Aristoteles sagt hierüber Met. M. 4: *Σωκράτους δὲ περὶ τὰς ἠθικὰς ἀρετὰς πραγματευομένου καὶ περὶ τούτων ὁρίζεσθαι καθόλου ζητοῦντος πρώτου, τῶν μὲν γὰρ φυσικῶν ἐπὶ μικρὸν Δημόκριτος ἥψατο μόνον και ὡρίσατό πως τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρὸν*, u. s. w. Vergl. Met. A. 6.

[3]) Diog. L. IX. 45. u. 46. Clem. Alex. Strom. II. p. 417. Stob. Ecl. II. p. 76. Stob. Serm. III. 34. IV. 73. V. 24. Cic. de Fin. V. 29. Demokrit bezeichnete den von ihm als höchstes Gut betrachteten Seelenfrieden mit verschiedenen Benennungen. Er

Diogenes und Archelaus.

22. In den Lehren der beiden letzten bekannten Philosophen der ionischen Folge, des Diogenes aus Apollonia auf Kreta, und des Archelaus aus Milet oder Athen treffen wir keine eigenthümliche Weltanschauung, sondern nur eine Combination früherer Begriffe an. Diogenes, von dessen Schrift über die Natur einige Bruchstücke uns aufbewahrt sind, scheint ein jüngerer Zeitgenosse des Anaxagoras gewesen zu sein [1]). Unstreitig hatte er von der Unzulänglichkeit der trennenden Entgegensetzung des Urstoffes gegen die Urkraft in der Weltansicht dieses seines Vorgängers sich überzeugt, während er demselben in der rein vernünftigen Anerkennung beistimmte, daß in der gesammten Naturordnung die Herrschaft des Denkens über die Bewegung sich offenbart. Er schrieb demnach der Luft, welche er mit Anaximenes für den Urstoff anzusehen sich bewogen fand, als dem ursprünglichen und urgründlichen Wesen nicht nur die allbewegende und allbelebende, sondern auch die Alles erkennende und ordnende Macht zu [2]). Archelaus [3]) wird ein Schüler des Anaxagoras genannt. Er scheint in den meisten Puncten seiner Kosmologie die Ansichten seines Lehrers festgehalten zu haben, und hauptsächlich nur darin von Anaxagoras abgewichen zu sein, daß er nicht den Geist dem Körperstoffe dualistisch entgegen-

---

nannte ihn εὐθυμία, auch εὐεστὼ, ἀθαμβία, ἁρμονία, συμμετρία, ἀταραξία. Cicero l. c. bemerkt über die ethischen Betrachtungen des Demokrit: „pauca enim neque ea ipsa enucleate ab hoc de virtute dicta."

1) Simplic. in Phys. fol. 6. 33. 104. 105. Clem. Alex. ad Gent. p. 42. Sidon. Appollin. XV. 91. Stob. Ecl. p. 508. Diog. L. IX. 57.

2) Arist. de An. I. 2. De Gen. et Corr. I. 6. Simpl. in Phys. fol. 6. a. fol. 32 b. u. 33. a Plut. de Plac. Phil. V. 20. u. 23.

3) Er war nach Einigen aus Athen, nach Andern aus Milet, und soll anfangs in Lampsakus, später in Athen gelehrt haben. Diog. L. II. 16. Sext. Emp. adv. Math. VII. 14. Euseb. Praep. Evang. X. 14.

setzte, sondern jenen als diesem ursprünglich einwohnend betrachtete [1]).

Die eleatische Schule.

23. Gegen die philosophische Weltbetrachtung der ionischen Schule bildete die der eleatischen einen unmittelbaren Gegensatz. Anstatt, wie die Jonier, die erfahrungsmäßig gegebenen Begriffe der Vielheit und des Entstehens und Vergehens der Dinge auch für die Speculation über das Weltganze ohne weiteres gelten zu lassen, legte die eleatische Schule vor Allem die Frage nach der rein vernünftigen Denkbarkeit jener Begriffe in ihrer Beziehung auf die Totalität des Seienden sich vor, welche sie verneinend beantworten zu müssen glaubte. Hiermit ergriff sie in der bestimmten Ausbildung des ihr eigenthümlichen Charakters, welche durch Parmenides erfolgte, den Standpunct des einseitigen Rationalismus und objectiven Idealismus, dem das Streben und das Vertrauen angehört, das wahre Sein der Wirklichkeit unabhängig von den Aussprüchen der Erfahrung, ja in Widerspruch mit denselben und in Beseitigung der vermeintlich täuschenden Hülle des Sinnenscheines durch reine Meditation, durch bloße Bearbeitung abstracter Begriffe zum Gegenstande der speculativen Erkenntniß zu machen [2]). Aber es gelang ihr nicht, auf diesem Standpuncte sich gehörig festzustellen, und eine sie selbst befriedigende Lösung des von ihr erfaßten Problemes zu gewinnen. Unterliegend, wie Aristoteles über sie urtheilt, unter der Schwierigkeit der Forschung [3]) über das Verhältniß der absoluten Einheit des Seins zu der Vielheit des Erscheinenden kam sie auf ihrem Wege nur so weit, daß sie den Wi-

[1]) Simpl. in Phys. fol. 6. b. 7. a. Stob. Ecl. I. p. 56. Orig. Philos. c. 9. August. de Civ. Dei VIII. 2.

[2]) Aristocl. ap. Euseb. Praep. Evang. XIV, 17. p. 756. Vergl. Euseb. l. c. p. 718. d.

[3]) ἡττηθέντες ὑπὸ ταύτης ζητήσεως. Arist. Met. A. 3.

derstreit zwischen dem nothwendigen Begriff der All-Einheit des schlechthin unveränderlichen Wirklichen und zwischen der empirischen Kenntniß der sinnenfälligen Mannigfaltigkeit veränderlicher Dinge als einen von ihr anerkannten und für sie unauflöslichen Contrast aussprach. Aus dieser Beschaffenheit der eleatischen Speculation erklärt es sich, warum sie nur eine sehr geringe Anzahl von Vertheidigern gefunden. Keine Spur deutet auf eine beträchtlichere Ausbreitung derselben hin, und außer den vier eleatischen Philosophen, von deren Lehren unsere Quellen berichten, wird kein anderer Anhänger dieser Schule uns namhaft gemacht.

Xenophanes.

24. Der Erste, welcher in der angedeuteten Weise, noch ohne daß er sie in ihrer Strenge und Consequenz, und hiermit auch in ihrer Einseitigkeit entschieden geltend machte, zu philosophiren begann, war Xenophanes aus Kolophon [1]). Im jugendlichen Mannesalter aus seiner Vaterstadt vertrieben brachte er die übrige Zeit seines langen Lebens in verschiedenen Städten Siciliens und Griechenlands zu [2]). Vornehmlich scheint er in Elea verweilt zu haben, wo er für die von ihm eingeleitete Richtung der Speculation an Parmenides einen unmittelbaren Schüler oder doch einen fortbildenden Nachfolger fand und hierdurch Stifter der nach dieser Stadt genannten Schule ward [3]). Wie schon Plato den eleatischen Fun-

---

[1]) Sein Zeitalter wird verschieden angegeben. Nach einem Berichte des Diogenes L. IX. 20. blühte er um die sechzigste Olympiade.

[2]) Diog. L. IX. 18. Xenophanes selbst berichtet in einigen Versen bei Diogenes l. c., daß er seit seinem fünf und zwanzigsten Jahre sieben und sechzig Jahre lang im hellenischen Lande hin und her gezogen sei.

[3]) Diog. L. IX. 20. Arist. Rhet. II. 23. Arist. Met. A. 5. Er wird als Verfasser epischer, elegischer und iambischer Gedichte genannt. Diog. L. IX. 18. Im epischen Versmaß schrieb er sein philosophisches Lehrgedicht, von dem uns einige Fragmente übrig geblieben sind. Diese nebst den ächten Anführungen des Aristo-

damentalsatz mit den Worten ausdrückt: Alles sei Eins [1]), so bestand auch nach Aristoteles [2]) das Charakteristische dieser Richtung überhaupt darin, daß sie das Entstandensein des Weltganzen, sein Hervorgegangensein aus einem Urstoff und die bei den Joniern und Pythagoreern geltende Bedeutung der geordneten Vielheit der Dinge läugnend die Einheit des Alls und die Unveränderlichkeit desselben behauptete. Ueber Xenophanes bemerkt Aristoteles [3]), er, welcher zuerst diese Einheit angenommen, habe sich darüber gar nicht deutlich ausgesprochen, ob sie dem Begriffe nach, oder dem Stoffe nach zu fassen, ob daher das All-Eine als begriffsmäßig bestimmt und begrenzt, oder als ein unendliches zu denken sei. Sondern auf den ganzen Himmel blickend habe er gesagt: das Eine sei die Gottheit. In Einstimmung mit dieser Aristotelischen und mit der Platonischen Angabe wird auch von den späteren Berichterstattern als der Hauptgedanke des Xenophanes der Satz angeführt: Alles sei Eins, dies Eine sei wandellos und sei Gott [4]).

---

teles über ihn sind die einzige zuverläßige Quelle, aus der wir eine Kenntniß seiner unstreitig noch höchst einfachen und nicht mit dialektischen Waffen gerüsteten Lehre gewinnen können. Innere Gründe sprechen entscheidend dafür, daß die Berichte über die dialektischen Argumentationen des Xenophanes sowohl in der dem Aristoteles beigelegten, mit einem verderbten Text und mit einem unsichern Titel auf uns gekommenen Schrift de Xenophane, Zenone et Gorgia, als bei Simplicius in Phys. fol. 5. b. — 6. und bei Bessarion adv. Calumn. Plat. fol. 32. b. keine Glaubwürdigkeit besitzen. Sie enthalten nicht nur keine Spuren von der dichtrischen Darstellung des Kolophonischen Weisen, sondern sie contrastiren durchaus mit dem Inhalt und mit der Sprache seiner vorhandnen Bruchstücke, wie auch mit dem, was Aristoteles über ihn erwähnt und urtheilt.

[1]) Sophist. p. 242. d.

[2]) Met. A. 5.

[3]) l. c.

[4]) Sext. Emp. Pyrrh. Hypot. I. 225. Euseb. Praep. Evang. I. 8. Diog. L. IX. 19. Cic. Acad. Quaest. IV. 37. de Nat. Deor. I. 11.

25. Den angegebenen Gedanken zugleich mit Hervorhebung der allumfassenden Größe und Macht des göttlichen Verstandes und mit Bestreitung polytheistischer Vorstellungen sehen wir in den Bruchstücken seines Lehrgedichtes angedeutet. Die Gottheit, die ihm nach dem Zeugniß des Aristoteles das All-Eine ist, wird hier bezeichnet als der eine Gott, welcher unter den Göttern und Menschen der Größte ist, den Sterblichen weder an Gestalt noch in seinem Denken ähnlich [1]). Dem Gott schreibt Xenophanes zu, daß er ohne Bemühung durch seinen Verstand Alles beherrscht, und daß er mit seinem ganzen Wesen allgegenwärtig sieht, hört und denkend erkennt [2]). Er rügt es an Homer und Hesiodus, daß sie den Göttern menschliche Vergehungen aufgebürdet haben [3]), und erklärt die Meinung, daß die Götter geboren und daß sie mit menschlicher Gestalt, Stimme und Kleidung versehen sein, aus der Geneigtheit des Menschen, das was seiner eignen Natur angehört, für das Schönste und Beste zu halten. Nicht anders, sagt er, würden es die Thiere machen, wenn sie mit Händen begabt Gestalten zu malen und zu bilden vermöchten. Rinder und Pferde würden keine andre Gestalt, als die ihrige, den Göttern verleihen [4]). — In diesen Aussprüchen verkündigt sich eine so einfache, schlichte und der dialektischen Ausbildung so fern stehende Betrachtungsart und Ausdrucksweise, und sie zeigen sich so sehr im Einklang mit dem Aristotelischen Urtheil: Xenophanes habe über die Natur des Einen noch keine deutlichen Bestimmungen gegeben [5]), daß es durchaus unglaublich ist, es sein in Verbindung mit ihnen allerlei künstliche dialektische Beweise, Dilemmen und Antinomieen der Vernunft in jenem Lehrgedicht vorgekommen [6]).

---

1) Clem. Alex. Strom. V. p. 601.

2) Simplic. in Phys. fol. 6. Sext. Emp. adv. Math. IX. 144.

3) Sext. Emp. l. c. 193.

4) Clem. Alex. l. c.

5) Met. A. 5.

6) Mit einem Dilemma soll Xenophanes die Undenkbarkeit des Werdens hinsichtlich auf das All-Eine bewiesen haben. Das Gewor-

26. Mit den Andeutungen seiner theologischen All-Einslehre scheint Xenophanes auch physikalische Betrachtungen verbunden zu haben, über welche aber seine Fragmente sowohl, als die Berichte, die sich hierüber vorfinden, zu wenig Aufschluß geben, um uns ihren Zusammenhang überblicken und ihre Bedeutung mit Sicherheit verstehen zu lassen. Im Allgemeinen sind wir wohl berechtigt dafür zu halten, daß ihm noch nicht, wie seinem Nachfolger Parmenides, ein unvereinbarer Gegensatz zwischen dem Gedanken der Einheit und Unveränderlichkeit des Alls und zwischen der Wahrnehmung der Vielheit und Wandelbarkeit der Dinge sich darstellte. Er konnte seine Ansicht festhalten, daß das Ganze ein sich ewig gleich bleibendes göttliches Wesen mit allumfassender Intelligenz sei, konnte hiernach die Untersuchungen über die Entstehungsweise des Kosmos verwerfen, und dennoch innerhalb des Ganzen, nämlich in dem Gebiet der Erde und ihrer Atmosphäre, einen Kreis des Entstehens und des Vergehens annehmen. Auf diesen Kreis scheinen sich die Aussprüche zu beziehen, die über den Wandel der Dinge in seinem Lehrgedicht enthalten gewesen sein mögen und die hier-

---

dene, habe er behauptet, müsse entweder aus dem Gleichen oder aus dem Ungleichen entstanden sein. Keins von Beiden sei aber möglich. Das Gleiche könne von dem Gleichen eben so wenig erzeugt werden, als dasselbe erzeugen, weil das Gleiche zum Gleichen sich auf gleiche Weise verhalte, auf der andern Seite könne auch das Ungleiche nicht aus dem Ungleichen entspringen. Denn wenn aus dem Schwächeren das Stärkere hervorginge, oder aus dem Kleineren das Größere, oder aus dem Schlechteren das Bessere, oder umgekehrt aus dem Besseren das Schlechtere, so würde das Nichtseiende aus dem Seienden werden, was unmöglich sei. Demzufolge sei Gott ewig. Arist. de Xenoph. Zen. et Gorg. c. 3. Simplic. in Phys. fol. 6. a. In der Form von Antimonieen der Vernunft soll er gezeigt haben, Gott lasse sich weder als unbegrenzt und unveränderlich, noch als begrenzt und veränderlich denken, nicht unter jenen Bestimmungen, weil dieselben nur dem Nichtseienden, nicht unter diesen, weil sie nur dem zur Vielheit Gehörenden zukommen würden. Arist. l. c. Simplic. l. c.

über noch in seinen Fragmenten vorkommen. Wohl nur im Bezug auf die Individuen hiernieden behauptete er, aus Erde sei Alles und in Erde endige sich Alles[1]), und sagte im wesentlich gleichen Sinn: wir Alle entspringen aus Erde und aus Wasser[2]), wie auch: Erde und Wasser ist Alles, was wächst und entsteht[3]). Uebrigens geht aus einem Fragmente seines Lehrgedichtes[4]) deutlich hervor, daß er seinen Lehrmeinungen und überhaupt dem menschlichen Erkennen den Charakter der Gewißheit abgesprochen und über den Mangel eines zuverlässigen Kennzeichens zur Unterscheidung der Wahrheit von dem Irrthum geklagt. Daher konnte er den alten Skeptikern auch als ihr Vorgänger erscheinen und sie glaubten nicht ohne Grund, zur Empfehlung ihrer Denkart auf das Ansehen des kolophonischen Weisen sich berufen zu dürfen[5]).

---

[1]) Bei Sext. Emp. adv. Math. X. 313. seq.: *ἐκ γαίης γὰρ πάντα καὶ εἰς γῆν πάντα τελευτᾷ.* Dieser Vers ward nach Sextus E. von Einigen so gefaßt, als habe Xenophanes die Welt aus der Erde als aus dem einzigen ursprünglichen Element hervorgehen lassen, wogegen schon die Bemerkung des Aristoteles spricht: von keinem Philosophen sei die Erde für den einzigen Urstoff gehalten worden. Met. A. 7.

[2]) Bei Sext. Emp. l. c.: *πάντες γὰρ γαίης τὲ καὶ ὕδατος ἐκγενόμεσθα.*

[3]) Jo. Philop. in Arist. Phys. D. p. 2. Simplic. in Phys. fol. 41. a.: *γῆ καὶ ὕδωρ πάντ' ὅσσα γίνονται ἠδὲ φύονται.*

[4]) Bei Sext. Emp. adv. Math. VII. 49. u. 110. VIII. 326:

Καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὴς οὔτις ἀνὴρ ἴδεν, οὔδε τις ἔσται
Εἰδὼς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἅσσα λέγω περὶ πάντων,
Εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπών,
Αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε, δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται.

[5]) Sext. Emp. l. c. Pyrrh. Hyp. II. 18. u. 224. Diog. L. IX. 72. Euseb. Praep. Evang. I. 8. Cic. Acad. Quaest. II. 23.

Parmenides.

27. Parmenides aus Elea[1]), der zweite und berühmteste in der Folge der eleatischen Philosophen, welcher — vielleicht ein unmittelbarer Schüler des Xenophanes[2]) — die von seinem Vorgänger eröffnete Richtung mit ausgezeichneter Geisteskraft verfolgt zu haben scheint[3]), sprach, wenn gleich in der unangemessenen Form einer dichterischen Darstellung[4]), doch mit Entschiedenheit die Ansicht als den leitenden Grundsatz seiner Betrachtungen aus: daß zur wahren Erkenntniß des Seins nicht das von der Sinneswahrnehmung geleitete Vorstellen, sondern allein das prüfende, die Bedeutung der Gründe erwägende Nachdenken zu führen vermöge[5]).

---

[1]) Ueber seine Lebenszeit wird verschieden berichtet. Nach einer Erzählung in mehreren Dialogen Plato's (Sophist. p. 217. Parmen. p. 127. Theaet. p. 183.) kam Parmenides in seinem fünf und sechzigsten Jahre mit dem vierzigjährigen Zeno nach Athen, und unterredete sich dort mit dem damals noch sehr jungen Sokrates über philosophische Gegenstände. Hiernach könnte das Geburtsjahr des Parmenides in die fünf und sechzigste Olympiade (etwa in das Jahr 516 v. Chr.) fallen.

[2]) Arist. Met. A. 5. Sext. Emp. adv. Math. VII. 111.

[3]) Plato erwähnt seiner in den ehrenvollsten Ausdrücken, Sophist. p. 217. Theaet. p. 183, und auch Aristoteles schätzte ihn höher, als den Xenophanes und den Melissus. Met. A. 5.

[4]) Er theilte seine Ansichten in einem Lehrgedichte mit, von welchem Sextus Empirikus und Simplicius uns nicht unbeträchtliche Fragmente erhalten haben. Seine Verse werden, wie die des Xenophanes, bei Cicero als minder gute bezeichnet (Acad. Quaest. IV. 23. Vergl. Plut. de recta rat. aud. 13.). Gewiß ist, daß die Deutlichkeit und Verständlichkeit seiner Gedanken durch diese Einkleidungsweise beeinträchtigt wird.

[5]) Parmenides sagt hierüber, bei Diogenes L. IX. 22. u. Sext. Empir. adv. Math. VII. 111 — 115:

Μηδέ σ' ἔθος πολύπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω
Νωμᾶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχήεσσαν ἀκουὴν

Auf diesem Wege der Wahrheit ergibt sich nach seiner Betrachtungsweise die zuverlässige Einsicht, daß alle Dinge Eins sind und daß dieses Eine das schlechthin Seiende ist, welches durch die Vorstellung des Nichtseienden nicht getrübt von uns gefaßt werden muß [1]. Nur das Sein ist daher wirklich, das Nichtsein oder das Nichts ist eine leere Vorstellung, welcher in dem Universum keine objective Bedeutung angehört [2]. Die Meinung, daß das Nichts sei und nothwendig sei, daß das Sein und das Nichts zwar auf der einen Seite nicht Dasselbe, aber auf der andern Seite doch Dasselbe sein, indem Beides eine objective reale Bedeutung besitze, gehört zu den Wahnbegriffen der großen Menge [3]. Demzufolge ist das Seiende ungeworden und wandellos, für dasselbe ist eben so wenig ein Entstehen, als ein Vergehen denkbar; dasjenige, woraus es seinen Ursprung und seinen Wachsthum nehmen sollte, müßte das Nichts sein, und mit dieser Annahme würde dem Nichts die Bedeutung des Seins beigelegt, auch könnte aus dem Seienden nichts Andres, als das Seiende selbst werden, und so kann ihm keine Art der Veränderung zukommen. Eben so wenig läßt sich an dem Seienden das räumliche Außereinandersein und mithin die Vielheit des Einzelnen und die Theilbarkeit denken. Hierbei müßte vorausgesetzt werden, das Sein werde durch leere Zwischenräume unterbrochen, dergleichen es unmöglich geben kann, da der leere Raum mit dem Nichts gleichbedeutend, Alles aber mit dem Seienden erfüllt und das Ganze ein stetiges ist. Aus dem näm-

---

Καὶ γλῶσσαν, κρῖναι δὲ λόγῳ πολύδηριν ἔλεγχον
Ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα· μόνος δέ γε θυμὸς ὁδοῖο
Λείπεται. Zu vergl. Euseb. Praep. Evang. I. 8. u. XIV. 17.

[1]) Arist. Met. B. 4: *τὸ γὰρ ἕτερον τοῦ ὄντος οὐκ ἔστι, ὥστε κατὰ τὸν Παρμενίδου συμβαίνειν ἀνάγκη λόγον ἓν ἅπαντα εἶναι τὰ ὄντα, καὶ τοῦτο εἶναι τὸ ὄν.* Zu vergl. Arist. Met. A. 5.

[2]) Procl. in Tim. p. 105. Simplic. in Phys. fol. 25. a:
. . . . *ἔστι γὰρ εἶναι,*
Μηδὲν δ' οὐκ εἶναι, τά τέ σε φράζεσθαι ἄνωγα.

[3]) Simpl. l. c. Arist. Met. A. 5. B. 4. De Gen. et Corr. I. 8.

lichen Grunde ist für das Seiende keine Bewegung möglich. Immer in demselben Zustand bleibend beharrt es an und für sich selbst. Die mächtige Nothwendigkeit hält es in den Banden der Grenze, von der es ringsum eingeschlossen ist, denn es durfte nicht unvollendet sein. Sonach enthält das Seiende die Charaktere der Ewigkeit, der Unveränderlichkeit und der vollkommenen Einheit[1]. Als das Vollendete und Vollständige, überall Gleiche und allenthalben gleichmäßig Begrenzte ist es einer von allen Seiten wohlgeründeten Kugel vergleichbar[2]. Insofern es die sämmtlichen Eigenschaften der Realität in sich befaßt, ist es auch das allumfassende Erkennen, welches keinesweges ein Nichtseiendes, sondern mit dem Seienden Eins und Dasselbe ist[3].

28. In den angeführten Sätzen ist dasjenige enthalten, was von der rationalen Wahrheitslehre des Parmenides auf uns gekommen. Neben derselben behandelte er aber auch die gemeinsame, für ihn freilich eine andre Bedeutung, als für die Philosophen der ionischen und pythagorischen Schule enthaltende Aufgabe der vor-

---

[1]) Arist. Phys. I. 2. De Coelo III. 1. De Gen. et Corr. I. 8. Plut. ap. Euseb. Praep. Evang. I. 8. Simpl. l. c. fol. 9. a. 17. b. 19. a. 31. a. u. b:

. . . . . . μόνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο
λείπεται, ὡς ἔστι· ταύτῃ δ' ἐπὶ σήματ' ἔασσι
πολλὰ μάλ' ὡς ἀγένητον ἐὸν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν,
οὖλον μουνογενές τε καὶ ἀτρεμὲς ἠδ' ἀτάλαντον,
οὐδέποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἐστὶν ὁμοῦ πᾶν
ἓν συνεχές· . . . . .

[2]) Simpl. l. c. fol. 31. b. Plat. Soph. p. 244. e. Arist. Phys. III. 6.

[3]) Simpl. l. c.:

ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκέν ἐστι νόημα,
οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστὶν,
εὑρήσεις τὸ νοεῖν· οὐδὲν γὰρ ἔστιν ἢ ἔσται
ἄλλο παρὲξ τοῦ ἐόντος· . . . . .

sokratischen Philosophie, und bildete eine kosmogonische Theorie und eine Naturlehre, welche aus seinem Gesichtspuncte bloß als eine Phänomenologie, als eine Lehre von den unwahren Erscheinungen des hinter denselben sich verhüllenden wahren Seins zu seiner Alethiologie oder Ontologie sich verhalten konnte [1]). Aristoteles bemerkt in dieser Hinsicht: gezwungen, dem Erscheinenden zu folgen, habe Parmenides angenommen, dem Begriffe nach sei das Seiende nur Eines, stelle sich aber der Sinneswahrnehmung als eine Vielheit dar [2]). Ueber diese sinnenfällige Welt verbreitete er sich mit kosmogonischen und physikalischen Hypothesen in seinem Lehrgedichte [3]). Er führt hier zwei Gegensätze auf, welche in der Natur walten, das ätherische Feuer der Flamme, das Sanfte, Dünne, sich allenthalben Gleiche, und die dichte und schwere Gestalt der Nacht. Alle Dinge der Welt haben an Beidem Theil und sind aus Beidem gemischt [4]). Aristoteles bemerkt hierüber [5]), Parmenides habe zwei Ursachen und Principien angenommen, das Warme und das Kalte, gleichsam Feuer und Erde, und habe das Warme an die Stelle des Seienden, das Kalte an die Stelle des Nichtseienden gesetzt.

Zeno aus Elea.

29. Zeno aus Elea, ein Schüler und vertrauter Freund des

---

[1]) Er selbst bezeichnet den Uebergang von seiner Wahrheitslehre zu seiner Erscheinungslehre mit den Worten (bei Simplicius l. c. fol. 3. a. 38. b. in Arist. de Coelo fol. 137. a.):

Ἐν τῷ σοι παύσω πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα
Ἀμφὶς ἀληθείης· δόξας δ᾽ἀπὸ τοῦδε βροτείας
Μάνθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων.

[2]) Arist. Met. A. 5.

[3]) Zu vergl. Arist. Phys. I. 5. De Gen. et Corr. I. 3. Plut. adv. Colot. p. 1114. b. seq. Diog. L. IX. 21.

[4]) Parmen. ap. Simplic. l. l. c. c. und in Phys. fol. 7. b. 39. a

[5]) Met. A. 5. de Gen. et Corr. I. 3.

Parmenides[1]), machte sich besonders durch seine dialektische indirecte Vertheidigung der parmenideischen Ontologie bekannt, indem er die Widersprüche darzulegen suchte, welche für den Standpunct des reinen Denkens in den Begriffen der Vielheit der Dinge und ihrer Bewegung enthalten sind. Während von seiner Naturlehre gar keine bestimmteren Nachrichten sich erhalten haben[2]), finden wir über seine apagogischen Beweisversuche hauptsächlich bei Aristoteles und bei Simplicius manche nähere Angaben. Diese Versuche sind bemerkenswerth als die ersten in der Geschichte der Philosophie augenscheinlich hervortretenden Beispiele einer verwirrenden Verwechslung der Bedeutung des bloß subjectiv Gültigen in den logisch-mathematischen Vorstellungsformen und des objectiv Gültigen in den ideal-realen Erkenntnißformen des menschlichen Geistes, einer Verwechslung, welche späterhin so häufig in den philosophischen Systemen, auch noch in denen der neuesten Zeit, durch irrige Ansichten sich kund gegeben hat.

30. Gäbe es, behauptete Zeno, eine Vielheit realer Dinge, so müßte ihnen mit gleichem Rechte die unendliche Kleinheit, wie die unendliche Größe zukommen. Diese Behauptung scheint er so ausgeführt zu haben, daß er nachzuweisen suchte, die Dinge würden unendlich klein sein, insofern sie zurückzuführen wären auf letzte

---

[1]) Sein Geburtsjahr scheint ungefähr in die siebzigste Olympiade zu fallen, so daß er ein Altersgenosse des Anaxagoras war. Er blühte nach Diogenes Laertius um die neun und siebzigste Olympiade. Plat. Parmenid. p. 127 u. 128. Diog. L. IX. 25. (s. v. Ζήνων) führt die Titel mehrerer von ihm verfaßter Schriften an, unter ihnen eine περὶ φύσεως. Plato (l. c.) erwähnt die Vertheidigungsschrift, welche Zeno als junger Mann hinsichtlich auf die Wahrheitslehre des Parmenides verfertigt und in Athen vorgelesen haben soll, und in welcher er zu zeigen sich bemüht habe, daß die Ansicht von der Vielheit der Dinge nicht wenig sich Widersprechendes enthalte.

[2]) Diog. L. IX. 29. Stob. Ecl. I. p. 60.

untheilbare Einheiten, aus deren Zusammensetzung keine Größe hervorgehe; sie wären unendlich groß, insofern sie aus unendlich vielen immer noch ausgedehnten und folglich theilbaren Theilen beständen [1]). Auf ähnliche Weise erhelle aus einem anderen Gesichtspuncte, daß jede Vielheit zugleich als begrenzt und als unbegrenzt vorgestellt werden müsse. Als begrenzt, weil anzuerkennen sei: was eine Vielheit ausmacht, ist so oder so viel, weder mehr noch weniger, folglich kommt ihm eine vollendete, bestimmte Quantität zu. Als unbegrenzt, weil man annehmen müsse, daß zwischen den Dingen andre und zwischen diesen wieder andre sich befinden, und daß dies so ins Unendliche fortgehe [2]). Ferner zeigte Zeno, was für Widersprüche aus dem Begriffe der Bewegung sich ergeben. Wer annehme, daß ein Körper von einem Standpunct aus zu einem andern gelangt, müsse zugeben, daß eine unendliche, weil aus unendlich vielen Theilen bestehende Raumgröße während eines begrenzten Zeitabschnittes durchmessen werde [3]). Es sei undenkbar, daß der Körper das Ende der Linie erreiche, von deren Anfangspunct aus er seine Bewegung beginne. Denn bevor er zum Ende komme, müßte er bis zur Hälfte der Linie, und ehe er auch dieses Ziel gewinne, bis zur Hälfte der Hälfte gekommen sein. Diese Betrachtung sei ins Endlose fortzuführen, und verstatte nicht, den Körper an irgend einem Ziele anlangen zu lassen [4]). Aus gleichem Grunde lasse sich nicht denken, daß eine Schildkröte, die einen gewissen Vorsprung voraus hätte, von einem Achilles eingeholt werden könnte. Denn man habe den Abstand zwischen beiden, sobald beide als in Bewegung vorgestellt werden, unaufhörlich in immer kleiner werdende Theile zu zerlegen, ohne daß derselbe bei dieser fortgesetzten Theilung in unserem Denken jemals aufgehoben werden könne [5]). Außerdem sei noch in Betracht zu ziehen, daß das

---

1) **Arist. Met. B. 4. Simpl. in Phys. fol. 30. a. u. b.**
2) **Simpl. l. c. fol. 30. b.**
3) **Simpl. l. c. fol. 236. b.**
4) **Arist. Phys. VI. 9.**
5) **Arist. l. c.**

Fortrückende als in jedem Momente irgendwo sich aufhaltend, als in einem Puncte der Bewegungslinie verweilend angenommen werden müßte, so daß jede Bewegung aus seinem eignen Gegentheile, aus lauter Momenten der Ruhe bestehen würde[1]). Endlich suchte Zeno auch noch die Undenkbarkeit des leeren Raumes nachzuweisen, dessen Realität sowohl durch die Bewegung, als durch die Vielheit der Dinge vorausgesetzt wird. Nähme man an, der Raum sei etwas Wirkliches, aus dem Grunde, weil alles Wirkliche nur im Raume angetroffen werden könnte, so müßte auch er in einem Raume sich befinden, und es würde eine endlose Folge einander voraussetzender Räume erfoderlich sein[2]).

Melissus.

31. Die eleatische Betrachtungsweise der Wirklichkeit ward auch von Melissus aus Samos[3]) ergriffen und in einer Schrift[4]) dargestellt. Obgleich seine All-Eins-Lehre in den noch vorhandenen Andeutungen derselben der parmenideischen ziemlich nah verwandt erscheint, so sehen wir doch, daß Plato und Aristoteles, welche die letztere sehr hoch geachtet, auf seine Leistungen keinen besonderen Werth gelegt und daß Aristoteles ausdrücklich die wissen-

---

[1]) Arist. l. c.

[2]) Arist. Phys. IV. 1. u. 3. Simpl. in Phys. fol. 130. b.

[3]) Die Zeit seiner Blüthe fiel nach Apollodor in die vier und achzigste Olympiade (444 vor Chr.). Diog. L. IX. 24. Er wird auch als Staatsmann und als Feldherr gerühmt. Diog. L. l. c. Plut. Pericl. p. 166. Adv. Colot. p. 1127. Aelian. V. H. VII. 14. Es ist ungewiß, ob er mit den Lehren des Xenophanes und Parmenides bloß aus ihren Schriften bekannt geworden, oder ob er auch den mündlichen Unterricht des Parmenides genossen. Diogenes berichtet das Letztere, Plato und Aristoteles schweigen hiervon.

[4]) Sie war in Prosa geschrieben. Simplicius führt aus ihr mehrere Stellen an.

schaftliche Gedankenbildung, Schärfe und Folgerichtigkeit an ihm vermißt[1]).

32. Melissus begann seine Untersuchungen mit dem dialektischen Beweise des Satzes, daß dem Sein die Ewigkeit zukomme. Weder aus dem Nichts könne das Wirkliche geworden sein, noch aus einem Sein; in dem zweiten Falle wäre es schon, was es als Wirkliches ist, und entstände nicht erst. Weder zu Nichts könne das Wirkliche werden, noch durch Uebergang in ein anderes Sein vergehen; in dem zweiten Falle bliebe es, was es als Reales überhaupt ist[2]). Aus der Ewigkeit folgerte er die Unendlichkeit, so daß das All nicht bloß in Hinsicht seiner Dauer, sondern auch im Bezug auf seine Größe unbegrenzt sei, aus der Unendlichkeit die Einzigkeit, ferner aus der Einzigkeit die wandellose Sich-Selbst-Gleichheit, die Unbeweglichkeit und die Untheilbarkeit des Wirklichen, aus der Untheilbarkeit endlich dessen Unkörperlichkeit[3]) Dem gemäß behauptete er auch, daß uns die Sinneswahrnehmungen nur einen täuschenden Schein bringen, indem sie uns nicht das wandellose Seiende erkennen, sondern bloß veränderliche, aus einander hervorgehende und in einander übergehende Dinge wahrnehmen lassen[4]).

---

[1]) Plat. Theaet. p. 184. Arist. Met. A. 5. Phys. I. 2.

[2]) Meliss. ap. Simplic. in Phys. fol. 22. b. — 24. a.

[3]) Simplic. l. c. Lib. de Melisso etc. c. 1. Arist. de sophist. Elench. 4. 5. u. 28. Phys. I. 3.

[4]) Meliss. ap. Simplic. in Arist. de Coelo fol. 138. b. Aristocl. ap. Euseb. Praep. Evang. XIV. 17. Ueber seine kosmogonischen Ansichten finden wir nur sehr Weniges erwähnt. Stob. Ecl. I. p. 60. u. 440. Joh. Philop. in Phys. b. p. 6.

Die pythagorische Schule.

33. Unabhängig nicht weniger von der ionischen, wie von der eleatischen Schule bildete sich in den griechischen Städten Unteritaliens aus der Wirksamkeit des Pythagoras [1]) hervorgegangen

[1]) Geboren auf der Insel Samos (Diog. L. VIII. 1. Clem. Alex. Strom. I. p. 309.) begab er sich in seinem Mannesalter, wie Cicero berichtet, in der zwei und sechzigsten Olympiade (Cic. de Republ. II. 15.) nach Kroton in Unteritalien, und stiftete daselbst den berühmten Bund (Plat. de Rep. X. p. 600. Gell. Noct. Att. I. 9.), der hauptsächlich politischen, moralischen und religiösen Zwecken gewidmet gewesen zu sein scheint. Von seinen Leistungen im Gebiete der philosophischen Forschungen wissen wir nichts Näheres. Wir dürfen annehmen, daß er kein schriftliches Denkmal seiner Lehren hinterlassen. Es sind nur spätere und unzuverlässige Berichterstatter, welche ihm Schriften in Versen und in Prosa beilegen. Von seinem Leben und Wirken sind zwar ausführlichere Nachrichten vorhanden, aber diese tragen größtentheils das Gepräge der Unzuverlässigkeit und der Erdichtung, und rühren aus der letzten Periode der entarteten, in eine orientalisch-griechische Mystik übergegangenen alten Philosophie her. Auch ist es ungewiß, ob die älteren Pythagoriker geschrieben haben. Der Erste, welcher unbestreitbar pythagoreische Philosopheme schriftlich dargestellt, ist Philolaus, wahrscheinlich aus Tarent, ein Zeitgenosse des Sokrates und des Demokrit (Plat. Phaedo p. 61. Diog. L. IX. 38.). Von diesem im dorischen Dialekt verfaßten Buche besitzen wir einige Bruchstücke, die entschieden für ächt gelten dürfen, während alles Uebrige, was noch von Schriften und von Fragmenten unter dem Namen des Pythagoras und der Pythagoreer vorhanden ist, mit wenigen zweifelhaften Ausnahmen als untergeschoben sich ausweist. Jene wenigen Ueberreste von Urkunden der pythagorischen Lehre nebst einigen Andeutungen bei Plato und den Anführungen, die wir

die pythagorische, auch die italische [1]) genannt, welche lange in Großgriechenland blühend eine bedeutende Ausbreitung und einen glänzenden Ruf sich erwarb [2]). Ihr gelang es — wenn gleich nur mit einer mangelhaften, in dialektischer Hinsicht noch ganz unausgebildeten und bloß auf die Form des mathematischen Denkens sich stützenden Methode — in den wesentlichen Puncten ihrer speculativen Welterklärung das Einseitige sowohl des ionischen Realismus, als des eleatischen Idealismus zu überwinden, und das in beiden Vorstellungsweisen Gültige festzuhalten und zu vereinigen. Es ist vorauszusetzen und aus einigen Spuren erkennbar, daß eine so ausgebreitete Schule im Verlauf ihrer Fortbildung bis zum Zeitalter des Plato und des Aristoteles verschiedene, in manchen damals für wichtig gehaltenen Lehrbegriffen von einander abweichende Fractionen enthalten hat [3]). Doch verstatten uns die Nachrichten hierüber nur unklare und ungewisse Blicke in die Bedeutung der hier vorhanden gewesenen Differenzpuncte. Ueberhaupt gelingt es uns bloß, die pythagorische Lehre nach den Grundzügen ihrer Kosmologie in derjenigen Gestalt mit einiger Sicherheit uns kenntlich zu machen, welche hauptsächlich aus den Fragmenten des Philolaus in Verbindung mit den Angaben bei Aristoteles und mit Andeutungen bei Plato zum Vorschein kommt, und welche entschieden ihrer späteren Periode zur Zeit des Sokrates angehört, wenn sie auch in früherer Zeit schon mehr oder weniger vorhanden und vorbereitet sein mochte. Unstreitig ist diese Gestalt die vollkommenste, zu der sich der Pythagorismus aus den ihm eigenthümlichen durch Pythagoras gegebenen Grundlagen entwickeln konnte, und diejenige, welche auf die Bildung der Platonischen Lehre einen beträchtlichen,

---

hierüber bei Aristoteles finden, sind die einzigen ganz zuverlässigen Quellen, aus denen wir unsre Kenntniß dieser Lehre zu schöpfen vermögen.

1) Arist. Met. A. 5. u. 6. Meteor. I. 6.

2) Man vergl. unter Anderem Cic. Tusc. Quaest. I. 16. IV. 1.

3) Arist. l. c. Meteor. I. 6. u. 8. De An. I. 2. De Coelo III. 1.

auch für unsre gegenwärtige Kenntniß klar vorliegenden und von Aristoteles [1]) sehr bestimmt hervorgehobenen Einfluß ausgeübt hat.

34. Die Pythagoreer, wie Aristoteles berichtet [2]), widmeten sich den mathematischen Wissenschaften und erhoben dieselben zuerst zu einem gewissen Grade der Ausbildung. In diesem Gebiete des Denkens und Erkennens einheimisch gelangten sie zu der Annahme, die Principien und Elemente der Zahlen sein die Principien und Elemente aller Dinge. In der Zahl liege hiernach das Wesen der Dinge, ja die Dinge sein als Zahlen zu betrachten, wofür Aristoteles auch in einer unstreitig mit diesen beiden Bezeichnungen übereinstimmenden Bedeutung sagt [3]): die Dinge bestehen nach pythagoreischer Vorstellungsweise durch Nachahmung der Zahlen, das heißt, was die Wesenheit der Zahlen ausmache, mache nach dieser Betrachtungsart gleichfalls die Wesenheit der Dinge aus. Die Elemente der Zahlen sein das Gerade und das Ungerade, jenes sei das Unbegrenzte, dieses das Begrenzte. Die Eins bestehe aus Beiden, denn sie sei sowohl gerade als ungerade, die Zahl aber entspringe aus der Eins. Das Gerade hielten sie deshalb für das Unbegrenzte und das Ungerade für das Begrenzte, weil sie in's Auge faßten, daß sich jenes in das Endlose in gleiche Theile zerlegen lasse, mithin hinsichtlich dieser Theilbarkeit ein Unendliches sei, während das Ungerade zum Geraden hinzugefügt ihm diese Theilbarkeit nehme und dasselbe begrenze [4]). Anstatt also einen Körperstoff anzunehmen, wie Feuer, Erde und dergleichen, dem die Prädicate der Begrenztheit, der Unbegrenztheit und der Einheit beigelegt wä-

---

[1]) Met. A. 6.: *Μετὰ δὲ τὰς εἰρημένας φιλοσοφίας ἡ Πλάτωνος ἐπεγένετο πραγματεία, τὰ μὲν πολλὰ (τοῖς Πυθαγορείοις) τούτοις ἀκολουθοῦσα, τὰ δὲ καί ἴδια παρὰ τὴν τῶν Ἰταλικῶν ἔχουσα φιλοσοφίαν.*

[2]) Met. A. 5.

[3]) Met. A. 6.

[4]) Arist. Phys. III. 4. Simpl. in Phys. fol. 105. Vergl. Philol. ap. Stob. Ecl. I. p. 456.

ren, stellte die pythagorische Lehre diese ihr eigenthümliche Behauptung auf: die Unbegrenztheit an sich selbst und die Begrenzung und die Einheit an sich selbst sein die Wesenheit desjenigen, wovon sie ausgesagt werden, und deshalb sei die Zahl das Wesen von Allem; sie sei dasjenige, woraus die Dinge bestehen und worauf die Zustände und Beschaffenheiten derselben beruhen[1]). Dem gemäß urtheilt Aristoteles auch, die Pythagoreer hätten in ihrer Naturerklärung ihre physikalischen Grundursachen und Elemente nicht aus dem Gebiet des sinnlich Wahrnehmbaren hergenommen. Sie hätten, indem sie bloß die Grenze und das Unendliche, das Ungerade und das Gerade zum Grunde gelegt, kein eigenthümliches Princip für die Naturthätigkeiten als solche, für die Bewegungen und Veränderungen aufgestellt, und von den physischen Körpern nicht anders, als wie von den mathematischen Körpern gehandelt. Ihre physikalischen Principien sein allerdings tauglich, um zu dem höheren, dem übersinnlichen Sein hinaufzuführen, aber mehr für die Lehre von diesem, als für eine Naturlehre geeignet[2]).

35. Mit den Angaben des Aristoteles übereinstimmend, sie sowohl bestätigend, als ihren Sinn völlig aufklärend spricht sich Philolaus über die mathematischen Elemente des Kosmos aus. Er rühmt von der Zahl, daß ohne sie nichts erkennbar, ohne sie Alles unbegrenzt, folglich unbestimmt, ungewiß und dunkel sein würde. Sie enthalte keine Täuschung, sei dem Trug unzugänglich, sei die Führerin und Lehrerin für alle Richtungen des Forschens[3]). Inwie-

---

1) Arist. Met. A. 5. B. 4.

2) Met. A. 8.

3) Philol. ap. Stob. I. p. 8. 456. u. 458. Hiermit ist zu vergleichen Sext. Emp. adv. Math. VII. 92, wo es heißt: *οἱ δὲ Πυθαγορικοὶ τὸν λόγον μέν φασι (κριτήριον εἶναι), οὐ κοινῶς δὲ, τὸν δὲ ἀπὸ τῶν μαθημάτων περιγινόμενον, καθάπερ ἔλεγε καὶ ὁ Φιλόλαος, θεωρητικόν τε ὄντα τῆς τῶν ὅλων φύσεως ἔχειν τινὰ συγγένειαν πρὸς ταύτην, ἐπείπερ ὑπὸ τοῦ ὁμοίου τὸ ὅμοιον καταλαμβὰνεσθαι πέφυκεν.*

fern nun das Wesen der Zahl das Wesen der Dinge sei, erklärt er durch folgende Sätze. Die Dinge, sagt er, können weder aus lauter Begrenzendem noch aus lauter Unbegrenztem bestehen, sondern es erhellt, daß die Welt und das in ihr Enthaltene aus Begrenzendem und aus Unbegrenztem zusammengefügt ist. Da nun von diesen Beiden das Eine dem Andern nicht ähnlich und nicht gleichartig ist, so würden sie unmöglich zur Weltordnung haben verbunden werden können, wäre nicht die Harmonie hinzugekommen. Denn das Aehnliche und Gleichartige bedurfte der Harmonie nicht. Aber das Unähnliche, weder Gleichartige, noch Gleichwirkende mußte nothwendig durch die Harmonie verknüpft werden, um in dem Kosmos zusammengehalten zu werden [1]).

36. Bei der Zusammenstellung dieser Aussprüche des Philolaus mit jenen Aristotelischen Berichten ergibt sich folgender Sinn des Fundamentalsatzes der Pythagoreischen Weltlehre. In der Ordnung des Kosmos und in der Eigenthümlichkeit aller zu ihm gehöriger Dinge verkündigt sich der Unterschied und der Zusammenhang zwischen dem durch die Form bestimmbaren und dem als Form bestimmenden Princip. Das durch die Form bestimmbare nannten die Pythagoreer, so wie wir es bei Philolaus finden, das „Unbegrenzte" [2]), das als Form bestimmende, da ihnen die Bedeutung der Idee noch im Dunkeln blieb und sie das Wesen aller Dinge auf das mathematische Bestimmtsein des Mannigfaltigen durch das Maß zurückführten, nannten sie das „Begrenzende" [3]), wofür die Ausdrücke „die Grenze" und das „Begrenzte" bei Aristoteles vorkommen [4]). Nicht bloß die quantitative, sondern auch die qualitative Bestimmtheit wird dem Kosmos und jedem einzelnen Dinge innerhalb der Weltordnung

---

1) Philol. l. c. p. 454. u. 458.

2) τὰ ἄπειρα.

3) τὰ περαίνοντα.

4) Arist. Met. A. 5. u. 8. N. 3. Eth. Nic. II. 5. Vergl. Plat. Phileb. p. 16. u. 23. seq.

durch die Vereinigung des begrenzbaren und des begrenzenden Princips ertheilt. In jedem Einzelnen, wie in dem Ganzen, sind daher diese beiden Principien immanent. Jedes ist vermöge des in ihm hervortretenden Zusammenhanges zwischen dem durch das Maß bestimmbaren Mannigfaltigen und dem bestimmenden Maß ein Abgemessenes, ein mathematisch Bestimmtes. Demzufolge können alle Dinge als Zahlen betrachtet werden, da die Maßbestimmung oder das Wesen der Zahl ihr Wesen ausmacht [1]).

37. Unter der Anleitung dieser allgemeinen mathematischen Weltansicht suchten die Pythagoreer die verschiedenen Eigenthümlichkeiten der Dinge aus den Verschiedenheiten der Zahlen und aus den verschiedenen Verhältnissen der letzteren zu den Principien zu erklären [2]). Hierbei galt ihnen die Zehn für die vollkommne, Alles in sich aufnehmende Zahl, von welcher Philolaus sagt: man müsse die Werke und das Wesen der Zahl nach der Kraft betrachten, die in der Zehnzahl liege; denn groß sei diese, Alles wirkend und vollendend, des göttlichen, des himmlischen und des menschlichen Lebens Anfang und Lenkerin [3]). Die Vier war ihnen die Quelle

---

[1]) Arist. Met. A. 8. M. 6. Phys. III. 4.

[2]) Aristoteles schreibt einem Theil der Pythagoreer die Aufstellung einer Zehnzahl der allgemeinsten und wichtigsten Gegensätze zu, welche (unterhalb der urgründlichen Einheit, wie Simplicius in Phys. fol. 39. a. bemerkt,) den Eigenschaften der Dinge zum Grunde liegen. Met. A. 5. Diese Gegensätze sind: 1) Grenze und Unbegrenztes, 2) Ungerades und Gerades, 3) Einheit und Vielheit, 4) Rechtes und Linkes, 5) Gerades und Krummes, 8) Licht und Finsterniß, 9) Gutes und Böses, 10) Quadrat und Oblongum. Nach einer Bemerkung des Eudorus bei Simplicius l. c., mit welcher Plutarch de Isid. et Osir. p. 370. übereinstimmt, dürfen wir annehmen, daß in dieser Zusammenstellung eine nähere Ausführung der Lehre von der Zweiheit der dem Urwesen untergeordneten Principien enthalten ist.

[3]) Philol. ap. Stob. Ecl. I. p. 8. 456. u. 458.

der Zehn und die Wurzel aller Dinge, weil aus ihr und den ihr vorangehenden Zahlen die Zehn besteht[1]). Dem gemäß dachten sie sich das Weltganze so geordnet, daß zehn göttliche Weltkörper oder Himmelssphären nach harmonischen Verhältnissen, woraus die Musik der Sphären entspringt[2]), ewig im Kreise um das kosmische Centralfeuer sich bewegen, welches die belebende Quelle der Wärme und des Lichts für das Ganze ist[3]). Das Unbegrenzte umschließt als ein hauchartiger oder feuerartiger Stoff den Kosmos. Aus jenem werden in diesen der Raum und die Zeit hereingeführt[4]). Den obersten Theil des Umschließenden, den er wohl als eine von dem Uebrigen abgesonderte und vollkommen geläuterte Region sich vorstellte, nannte Philolaus den „Olymp"[5]). Die zehn Weltkörper sind: erstlich der Fixsternenhimmel, zweitens bis sechstens die fünf Planeten Mercur, Venus, Mars, Jupiter und Saturn, siebentens die Sonne, achtens der Mond, neuntens die Erde und zehntens die von den Pythagoreern theils zur Ausfüllung der Zehnzahl, theils zur Erklärung mancher astronomischen Verhältnisse angenommene Gegenerde, als die von unsrer Hemisphäre abgelöste Halbkugel unsrer Erde, die mit der unsrigen immer parallel sich bewegt und mit derselben gemeinsam den Umschwung um das Centralfeuer täglich ausführt[6]). Bei dieser Vorstellung von der Weltordnung

---

1) Stob. Ecl. I. p. 301. Sext. Emp. adv. Math. VII. 94.

2) Sie wird für uns nicht hörbar, weil sie uns von unserer Geburt an unaufhörlich in's Ohr dringt, indem Laut und Stille nur zufolge ihres Wechsels von uns unterschieden werden können. Arist. de Coelo II. 9.

3) Stob. l. c. p. 488: *Φιλόλαος πῦρ ἐν μέσῳ περὶ τὸ κέντρον, ὅπερ Ἑστίαν τοῦ παντὸς καλεῖ καὶ Διὸς οἶκον καὶ Μητέρα θεῶν, βωμόν τε καὶ συνοχὴν καὶ μέτρον φύσεως· καὶ πάλιν πῦρ ἕτερον ἀνωτάτω τὸ περιέχον κ. τ. λ.*

4) Arist. Phys. III. 4. IV. 6. Stob. Ecl. I. p. 380.

5) Stob. l. c. p. 488.

6) Philol. ap. Stob. Ecl. I. p. 420. 488. u. 490. Plut. de Plac. Phil. III. 13. Arist. de Coelo II. 13. Aristoteles bemerkt im Bezug auf

unterschieden die Pythagoreer den nach ihrer Meinung vollkommenen unveränderlichen Theil des Kosmos, welcher von dem Firsternenhimmel bis zum Mond sich erstreckend bloß unvergängliche Wesen enthält, und den minder vollkommnen Theil vom Mond bis zur Erde, auf welchem die Mangelhaftigkeit und die Wandelbarkeit der Individuen und nur die Unveränderlichkeit der Gattungen Statt findet [1]).

38. Einen zeitlichen Ursprung des Kosmos ließen die Pythagoreer nicht gelten. Wenn sie von einem Entstandensein desselben sprachen, so wollten sie hiermit nichts Andres als das Verhältniß seiner Abhängigkeit von seinen Gründen ausdrücken. Sie erkannten über den beiden so anfangslosen wie endlosen einander entgegengesetzten und allen weltlichen Dingen einwohnenden Principien die Einheit des Urprincips an, der Gottheit, durch welche ewig das Unbegrenzte und das Begrenzende, und als das Ergebniß der Harmonie dieser beiden ursprünglichen Gegensätze ewig die Weltordnung besteht. Ueber dieses abhängige Bestehen der Welt erklärt sich Philolaus in ganz bestimmten Ausdrücken, indem er sagt [2]): deshalb dauert die Welt unvergänglich und unermüdlich

---

die pythagoreische Annahme der Gegenerde Met. A. 5., was nur die Pythagoreer in den Zahlen und Harmonieen als übereinstimmend mit den Zuständen und Theilen des Himmels und mit der ganzen Weltordnung hätten aufzeigen können, das hätten sie zusammengestellt und zusammengepaßt, und wo Einiges gemangelt, da hätten sie es ergänzt, um einen vollständigen Zusammenhang in ihre Lehre zu bringen. So hätten sie, weil ihnen die Zehn die vollkommne Zahl zu sein und die ganze Natur der Zahlen zu umfassen geschienen, auch zehn Himmelskörper angenommen, und weil deren nur neun sichtbar sein, die Gegenerde als zehnten ersonnen.

[1]) Stob. l. c. Diog. L. VIII. 27.

[2]) ap. Stob. Ecl. I. p. 418. seq. Phil. de M. Opif. p. 24. Vergl. Athenag. Legat. p. Ch. 6. p. 25. Syrian. in Arist. Met. N.

die unendliche Ewigkeit hindurch. Denn weder innerhalb ihrer noch außerhalb wird eine andre Ursache gefunden werden, welche mächtiger, als sie, und sie zu zerstören im Stande wäre, sondern von Ewigkeit her war diese Welt und in Ewigkeit währt sie fort, von dem Einen ihr Verwandten, dem Mächtigsten und Höchsten regiert. Der Führer und Herrscher von Allem ist Gott der Eine Ewige, der Beharrliche, Unveränderliche, nur sich selbst Gleiche, von allem Anderen Verschiedene. In gleichem Sinn wird von Philolaus die Welt „die ewige Wirksamkeit Gottes und des Werdens nach der Folge der veränderlichen Natur" genannt[1]), und dem entsprechend wird dies als Lehre des Philolaus angeführt, daß Gott die Grenze und die Unbegrenztheit gesetzt habe. Hiernach war es der pythagorischen Schule in einer zwar mannigfach beschränkten und durch unangemessene Vorstellungen getrübten, aber dennoch schon sehr berücksichtigungswerthen und unter allen vorsokratischen Philosophemen offenbar am nächsten der Platonischen Ideenlehre stehenden Weise gelungen, annäherungsweise zu erreichen, was die Jonier noch nicht genug in's Auge gefaßt hatten, und was dem Parmenides und seinen beiden Nachfolgern bei ihrer trennenden Entgegensetzung der Vernunfterkenntniß gegen die Wahrnehmungserkenntniß unerreichbar war. Sie hatte in ihrer mathematisch erklärenden Methode[2]) die vernünftige Denkbarkeit und das Gedachtsein der geordneten Mannigfaltigkeit der Dinge nachgewiesen, sie hatte die Form aufgezeigt, unter welcher das bestimmende ordnende Denken an der bestimmten geordneten Welt zum Ausdruck gelange, und hatte es dergestalt vermocht, was Anaxagoras noch verfehlte, das begründete

---

p. 102. Procl. Theol. Plat. p. 132. in Tim. p. 26. Jambl. ad Nisom. Arith. p. 109. Stob. Ecl. I. p. 453. Simplic. in Phys. fol. 39. a.

[1]) Stob. l. c. p. 422. Dem gemäß ist dies ohne Zweifel ein pythagoreischer Ausspruch, den Stobäus dem Pythagoras zuschreibt l. c. p. 450: *Πυθαγόρας φησὶ γεννητὸν κατ' ἐπίνοιαν τὸν κόσμον, οὐ κατὰ χρόνον.*

[2]) Zu vergl. Sext. Emp. adv. Math. VII. 92.

Sein als die Manifestation einer zweckmäßigen, von der höchsten Vernunft gedachten Form und als das nur durch diese Form bestehende Sein auf den denkenden Urgrund zurückzuführen.

39. Was wir über die Seelenlehre und Seelenwanderungslehre der Pythagoreer bei den Alten erwähnt finden, ist ungeachtet der Dürftigkeit der zuverlässigeren Angaben und ihres Mangels an befriedigender Klarheit doch dadurch für uns von nicht geringer Bedeutung, daß es im Einklang mit dem vernünftig erhabenen und wahrhaft theologischen Charakter ihrer Welterklärung ihre sittlichen Ueberzeugungen von dem höheren überirdischen Beruf des menschlichen Lebens, von der demselben zu Theil werdenden göttlichen Leitung und von der Fortdauer unsrer Persönlichkeit nach dem irdischen Tode bezeugt [1]). Wichtig sowohl im Betreff ihrer allgemeinen Naturlehre als ihrer anthropologischen Vorstellungen ist die dem Philolaus von einem der späteren Berichterstatter beigelegte Ansicht, nach welcher es vier stufenweise auf einander folgende Principien oder Kräfte des individuellen Lebens gibt, die in den Gattungen der Dinge enthalten und in dem Menschen vereinigt sind. Jeder dieser Kräfte wird ein bestimmter Theil unsres leiblichen Organismus als Sitz und Organ angewiesen. Die oberste ist die Vernunft, welche im Kopfe wohnend den Menschen vorzugsweise vor den übrigen Einzelwesen charakterisirt. Die nächstfolgende ist die Seele und die sinnliche Wahrnehmungsfähigkeit, welche das thierische Leben bezeichnend ihren Sitz im Herzen hat. Die dritte ist die Vegetationskraft, welche den Menschen und den Thieren mit den Pflanzen gemeinsam ist und bei uns im Nabel sich befindet. Endlich die vierte und unterste ist das Erzeugungsvermögen überhaupt, welches den Einzelwesen insgesammt angehört und dessen Organ die Zeugungs-

---

[1]) Diog. L. VIII. 28. u. 31. Plut. Plac. Phil. IV. 7. Plat. Phaed. p. 61. u. 62. Plat. Non posse suav. vivi sec. Epic. p. 1105. De def. Orac. p. 413. Arist. de An. I. 3. Anal. Post. II. 11. Cic. Nat. Deor. I. 11. de Senect. c. 21.

glieder sind [1]). Was die Moral der Pythagoreer betrifft, so darf ihnen unstreitig noch keine wissenschaftliche Untersuchung der ethischen Begriffe, sondern — abgesehn von einigen ganz allgemein und unbestimmt gehaltenen Definitionen, in denen sie das Böse auf das Unbegrenzte, das Gute auf das Begrenzte, und die einzelnen Tugenden auf Zahlenverhältnisse zurückführten [2]) — blos die Aufstellung praktischer Lebensregeln zugeschrieben werden [3]). Ueberhaupt lebte aber in ihrer Philosophie unverkennbar ein edler religiös moralischer Geist.

Die Sophistik.

§. 40. Während die speculative Naturforschung unsrer ersten Periode in der pythagorischen Schule den Höhepunct ihrer Ausbildung erreichte und während sie in ihrer ionischen Form nach Athen verpflanzt hier Aufnahme und Anhänger fand, im Zeitalter also des Perikles erhob sich in Griechenland gegenüber dem ernsten und wahrheitsliebenden Streben nach der wissenschaftlichen Ergründung des Causalzusammenhangs der Dinge eine Abart dialectischer und skeptischer Thätigkeit, deren Charakter in der Benennung „Sophistik" deutlich genug für unsre Anerkennung ausgesprochen ist. Es traten um jene Zeit Gelehrte auf, welche zum erstenmal die Weise einführend, die Mittheilung ihrer Kenntnisse als ein Gewerbe zu betreiben, in den angesehensten Städten Griechenlands, hauptsächlich in Athen für Geld unterrichteten. Der ihnen als Lehrern der Wissenschaft beigelegte an sich unverfängliche und ehrende Name „σοφισ-

---

1) Theolog. Arithm. 4. p. 22. Man vergleiche hiermit andre Angaben über die pythagoreische Eintheilung der Vermögen des menschlichen Lebens bei Diog. L. VIII. 30. Theon. Smyrn. Plat. Math. p. 153. Plut. Plac. Phil. V. 20. Stob. Ecl. I. p. 722.

2) Arist. Eth. Nic. II. 5. Met. M. 4. Eth. Magn. I. 1.

3) Plat. Phaed. p. 61. u. 62. Gorg. p. 493. seq. Stob. Ecl. II. p. 64. seq. Cic. de senect. 11. Porphyr. V. Pyth. 41. Jámbl. V. Pyth. 101.

ται", der früher, wie bei Herodot [1]), mit *σοφὸς* gleichbedeutend war, erhielt durch die im Ganzen genommen unlautere, hinsichtlich der Gesinnung und des Zweckes unphilosophische Art ihres Verfahrens die üble Bedeutung, mit welcher wir bei Plato und bei Aristoteles den Begriff der Sophistik als einer nur durch egoistische Motive geleiteten und nur auf die Hervorbringung eines täuschenden Scheins der Wahrheit gerichteten Kunst bestimmt finden [2]). Zum Mittelpunct ihrer Leistungen machten sie die Rhetorik, welche sie zuerst methodisch behandelt zu haben scheinen, welche aber, wie ihnen vorgeworfen wird, in ihrer Anwendung zu einem Mittel wurde, die schwächere Sache als die stärkere erscheinen zu lassen [3]). Hierdurch besonders erlangten sie in Athen und in den übrigen demokratischen Städten Griechenlands Beifall, in denen die politische und die gerichtliche Beredsamkeit das wichtigste Hülfsmittel war, um auf die Leitung der öffentlichen Angelegenheiten Einfluß zu gewinnen. Ihr Verhältniß zu der Wahrheitsforschung, um dessentwillen ihnen hier eine Erwähnung gebührt, ist nur dieses, daß sie im Allgemeinen in ihrer oberflächlichen, eitlen und gesinnungslosen Behandlung oder richtiger Mißhandlung dialektischer Probleme eine gänzliche Entartung des philosophischen Geistes und somit gegen das Ende dieser ersten Periode die Schattenseite derselben darstellend auf den neuen höheren Aufschwung der Philosophie in der zweiten Periode einen gewissen indirecten Einfluß ausgeübt haben. Dieser Einfluß zeigt sich in zwei Puncten. Erstlich trugen sie zur Bearbeitung wissenschaftlicher Kenntnisse überhaupt und mehr noch zur Ausbildung der Sprache von ihrem rhetorischen Standort aus etwas bei. Zweitens regten sie zunächst Sokrates und später auch

---

[1]) Histor. I. 28, und an andern Stellen.

[2]) Plat. Sophist. p. 231. u. 236. Phaedr. p. 261. Theaet. p. 167. Tim. p. 19. Arist. Met. *Γ*. 2. *E*. 2. *K*. 3. u. 8. de soph. Elench. c. A: *ὁ σοφιστὴς χρηματιστὴς ἀπὸ φαινομένης σοφίας, ἀλλ οὐκ οὔσης.* Zu vergl. Xenoph. Memor. I. 6.

[3]) „*τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν.* Plat Phil. p. 58. Arist. Rhet. II. 24. Aristoph. Nub. 886. seq.

die Sokratiker, hauptsächlich Plato und Aristoteles zur Polemik an und leiteten so zur genaueren Erwägung mancher Untersuchungsgegenstände hin, welche die Ethik und die Dialektik betreffen.

41. Die Aufstellung eigenthümlicher sophistischer Lehrformen, welche in das Gebiet der philosophischen Untersuchungen polemisch sich eindrängten, wird nur dem Protagoras und dem Gorgias in unsren Quellen zugeschrieben. Daher kann nur von diesen Beiden als den für uns bemerkenswerthesten Repräsentanten der Sophistik hier näher die Rede sein. Der Erste, welcher als Sophist in dem angegebenen Sinn dieses Worts zum Vorschein kam, und wie es scheint, der bedeutendste Denker in diesem Kreise war Protagoras aus Abdera [1]). Er benutzte die Heraklitische, auch von dem Herakliteer Kratylus mit Uebertreibung auf das Erkennen angewandte Ansicht, daß alle Dinge in einem rastlosen Strom des Anderswerdens sich befinden, um auf sie eine paradoxe, nach Aufsehen haschende Lehre zu stützen, welche seiner falschen spielenden Dialectik und Rhetorik angemessen zur Angriffswaffe gegen die eigentlich philosophischen Bestrebungen von ihm gebraucht wurde, indem er hierdurch die objective Gültigkeit jeder Erkenntniß zu läugnen und an die Stelle der Wissenschaft die bloße Subjectivität des individuellen Fürwahrhaltens zu setzen bemüht war. Weil ebensowohl das wahrnehmende Subject, wie das wahrgenommene Object von jenem Strom unaufhörlich fortgeführt werde, so folgerte er hieraus, daß für uns bloß dasjenige wahr sein könne, was in jedem Augenblick

1) Er blühte nach Apollodor um die vier und achtzigste Olympiade, um 444 vor Chr. Er war der Erste, der für ein Honorar unterrichtete theils in Sicilien, theils in Athen, und soll sich auf diesem Wege mehr Geld erworben haben, als der große Phidias durch die Meisterwerke seiner Kunst. Aus Athen ward er als Gottesläugner vertrieben. Er wird als der Verfasser zahlreicher Schriften genannt. Er starb nach Einigen siebzig, nach Andern neunzig Jahre alt. Diog. L. IX. 50—56. Plat. Hipp. maj. p. 282. Protag. p. 310. u. f. Men. p. 91. Sext. Emp. adv. Math. IX. 56.

der Sinnesempfindung und der Vorstellung unter den gegebenen Bedingungen von uns erfaßt werde. Er sprach diesen Fundamentalsatz seiner die Philosophie berührenden Meinungen in den Worten aus: der Mensch sei das Maß aller Dinge, der wirklichen, wie sie sind, und der nicht wirklichen, wie sie nicht sind [1]). Hiermit sollte sich ergeben, daß zwei Menschen über die nämliche Sache einander widerstreitende Urtheile mit gleichem Grund zu fällen im Stande sein [2]), und daß also immer, was dem Einen wahr, dem Andern falsch sein könne. Aristoteles bemerkt hierüber, es dürften diejenigen, welche der Lehre des Protagoras folgten, sich für berechtigt halten, bei jedem Gegenstand beliebig entweder zu bejahen oder zu verneinen, und da nach derselben alles Erscheinende und Gemeinte wahr sei, so müsse ihr gemäß Alles zugleich wahr und falsch sein [3]). Im Einklang mit dieser dialektischen Annahme steht die skeptische Erklärung, welche Protagoras am Eingang einer Schrift über die Götter gegeben haben soll: er wisse nicht, ob sie existiren oder ob sie nicht existiren, denn Vieles verhindere dies zu wissen, sowohl die Dunkelheit der Sache, als die Kürze des menschlichen Lebens [4]).

42. Ungefähr gleichzeitig mit Protagoras erwarb sich Gorgias aus Leontium als Redekünstler und Lehrer der Beredsamkeit einen großen Ruf [5]). Seine hierher gehörigen Ansichten scheint er in

---

[1]) Diog. L. IX. 51: ἤρξατό που τοῦτον τὸν τρόπον· „πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστι." Plat. Theaet. p. 152. u. 161. Sext. Emp. Hyp. Pyrrh. I. 216.

[2]) Diog. L. l. c.: πρῶτος ἔφη δύο λόγους εἶναι περὶ παντὸς πράγματος ἀντικειμένους ἀλλήλοις.

[3]) Arist. Met. Γ. 4. u. 5. Θ. 3.

[4]) Diog. L. IX. 51. Plat. Theaet. p. 162.

[5]) Er kam Ol. 88, 2 als Gesandter seiner Vaterstadt nach Athen, um Hülfe für dieselbe gegen Syrakus zu suchen. Auch später hielt er sich wieder in Athen auf, so wie in Larissa in Thessalien, und zog einen großen Erwerb theils aus seinen Prunk-

einer Schrift dargestellt zu haben, in welcher er mit Benutzung der Beweise, die von den Eleaten Zeno und Melissus zur Nachweisung vermeintlicher Widersprüche an den Erscheinungen des sinnenfälligen Seins vorgebracht waren, die Unmöglichkeit der Erkennbarkeit und der Lehrbarkeit der Wahrheit zu zeigen versuchte. Sie führte den Titel „über das Nichtseiende oder über die Natur", und unternahm in drei Abtheilungen darzuthun, zunächst, es gebe nichts Wirkliches, zweitens, gesetzt es gebe ein Wirkliches, so sei es doch nicht erkennbar, und drittens, wäre ein Wirkliches und Erkennbares vorhanden, so würde es dennoch nicht durch die Rede mittheilbar sein [1]. In der ersten Abtheilung sollte folgendes Trilemma erweisen, daß nichts Wirkliches sei. Wenn Etwas ist, so ist entweder das Seiende oder das Nichtseiende, oder Beides, das Seiende und das Nichtseiende ist zugleich. Das Nichtseiende ist deshalb nicht, weil es sonst ebensowohl sein als nicht sein und weil dann das Seiende nicht sein würde. Aber auch das Seiende ist nicht, denn dieses müßte entweder ein Ewiges oder ein Gewordenes oder Beides zugleich sein. Ein Ewiges kann es nicht sein, weil es sonst unendlich, folglich nirgends wäre, denn das Unendliche ist weder in sich selbst noch in einem Andern. Ein Gewordenes kann es gleichfalls nicht sein, weil es entweder aus dem Seienden oder aus dem Nichtseienden entstanden sein müßte; im ersten Fall wäre es gewesen, bevor es gewesen, im zweiten Fall wäre das Nichtseiende zugleich ein Seiendes. Ein zugleich Ewiges und Gewordenes kann es eben so wenig sein, weil das Eine durch

---

reden in Privatversammlungen, theils aus seinem Unterricht der Jugend. Er rühmte sich über jedes ihm vorgelegte Problem auf der Stelle reden zu können. Er starb in einem sehr hohen Alter. Diog. L. VIII. 58. seq. Plat. Hipp. maj. p. 282. Men. p. 70. seq. Gorg. p. 449. Diod. Sic. XII. 53. Quinctil. Instit. III. 8. 9. XII. 11. 21.

[1]) Auszüge aus dieser Schrift finden sich in dem verderbten dem Aristoteles zugeschriebenen Buche de Xenophane, Zenone et Gorgia c. 5. u. 6. und bei Sextus Empirikus adv. Math. VII. 65—85.

das Andre aufgehoben wird. Endlich ist es auch unmöglich, daß Beides zugleich sei, das Seiende und das Nichtseiende. Denn wenn Beides ist, so ist hinsichtlich auf das Sein das Nichtseiende dasselbe, was das Seiende ist, und dann ergibt sich, daß Keines von Beiden ist. Daß nämlich das Nichtseiende nicht ist, versteht sich von selbst, das Seiende soll aber mit dem Nichtseienden hinsichtlich auf das Sein identisch sein, also ist es ebenfalls nicht. Hierzu kommt, daß wenn das Seiende dasselbe ist, was das Nichtseiende, Beide auch aus folgendem Grund nicht sein können. Sind sie Beide, so sind sie nicht Dasselbe, sind sie aber dasselbe, so sind sie nicht Beide. Die zweite Abtheilung suchte geltend zu machen, daß wenn das Seiende gedacht werden sollte, das Gedachte das Seiende sein müßte, weil sonst das Seiende nicht gedacht würde. Wäre aber das Gedachte das Seiende, so würde jeder Gedanke wahr und das Nichtseiende nicht denkbar sein. Zuletzt in der dritten Abtheilung wurde darauf hingewiesen, daß die Rede von dem bezeichneten Gegenstand verschieden und also nicht fähig sei, ihn darzustellen. Das Gesehene sei nicht hörbar, und könne folglich durch die hörbare Sprache nicht mitgetheilt werden [1]. — Daß Beweisführungen dieser Art eine nicht geringe Wichtigkeit im Alterthum besaßen und ihre Widerlegung für schwierig galt, ist gewiß. Auch waren es nicht bloß die Sophisten, welche sich eines solchen dialektischen Spieles und der nach ihnen genannten verfänglichen Fragen und Trugschlüsse bedienten, um in ihren Vorträgen zu blenden, ihre Gegner zu verwirren und einen Schein der Wahrheit zu erkünsteln, sondern selbst auch Sokratiker, namentlich die Megariker, machten von dergleichen Gebrauch. Wie bedeutungslos übrigens selbst für jene Zeiten die Argumentationen waren, mit denen manche Nachfolger des Protagoras und des Gorgias ihre sophistischen Paradoxieen durchzuführen suchten, hat uns Plato an den beiden Brüdern Euthydemus und Dionysodorus in seinem nach dem Ersteren benannten Dialog anschaulich gemacht. Zum Theil traten unter den Sophisten entschiedene Widersacher der sittlichen und religiösen Ueberzeugungen hervor, wie Polus, Kallikles, Thrasymachus, Dia-

[1]) Arist. de Xenoph. u. s. w. und Sext. Emp. l. l. c. c.

goras und Kritias [1]). Durch den Umfang seiner Kenntnisse zeichnete sich verhältnißmäßig in der Schaar dieser Redekünstler Hippias aus Elis aus [2]). Prodikus aus Keos [3]), der selbst von Plato geachtet wurde, war unter ihnen durch seine sittliche Tendenz der ehrenwertheste und darf nur als Rhetor, nicht aber in dem der Philosophie feindlichen Sinne zu den Sophisten gerechnet werden.

---

[1]) Zu vergleichen Plato im Gorgias, im Phädrus, in der Republik und in andern Dialogen.

[2]) Siehe Plato im größeren Hippias und im Protagoras. Xenoph. Mem. IV. 4. 7.

[3]) Plat. Hipp. maj. p. 282. Euthyd. p. 305. Men. p. 95. Cratyl. p. 384. Theaet. p. 151. de Rep. X. p. 600. Xenoph. Mem. II. 1.

Zweite Periode.

Die attische Philosophie in ihrem Beginn und in ihrer größten Blüthe.

Von Sokrates bis auf Zeno von Cittium.

Einleitende Betrachtung.

43. Wir haben bis jetzt erkannt, wie die Philosophie während zwei Jahrhunderten, von Thales an bis auf Philolaus herab, wesentlich in Kleinasien und in Großgriechenland, unter den ionischen und dorischen Stammgenossen, ihre erste Pflege und eine fortschreitende Bildung erhielt. In dem Zeitalter des Perikles, sahen wir, hatte auch Athen, welches auf dem Gipfel seines Reichthums und seiner Macht anfing, der Hauptsitz der hellenischen Kunstbildung und Sprachbildung zu werden, bereits den ionischen, hier von Anaxagoras, von Archelaus, von Kratylus und Andern vorgetragenen Philosophemen einen Eingang gewährt. Nicht lange darauf entstand hier mit der vollständigeren Anerkennung des Umfangs und mit der angemesseneren der Methode der philosophischen Bestrebungen ein neuer Aufschwung der griechischen Philosophie, die nunmehr als attische sich entwickelte. Bald erreichte sie hier die schönste Blüthe, welche sie auf hellenischem Boden zu gewinnen vermochte, und behauptete sich als attische bis zum Verfall der alterthümlichen Wahrheitsforschung, da bis dahin Athen der Mittelpunct der seit Sokrates entstandenen Hauptschulen der griechischen Philosophie blieb. Der unmittelbare und eigentliche Urheber dieser neuen Epoche ist Plato, dessen Denkkraft zuerst mit geistreicher Benutzung der durch seine Zeit ihm dargebotenen Hülfsmittel jenes vollständigere und deutlichere philosophische Bewußtsein errang, und dessen Lehre — nach

der ausdrücklichen Erklärung des Aristoteles [1]) — in der Reihe der Systeme auf die pythagoreische folgte und dieser großentheils sich anschloß. Aber das Verdienst, den Uebergang von der bisherigen einseitigen Richtung des ionischen und italisch-griechischen Forschens auf die attische volländigere Beschäftigung mit den philosophischen Problemen herbeigeführt zu haben, gebührt der ethisch didaktischen Wirksamkeit des Sokrates [2]). Diese Wirksamkeit besitzt nicht nur ein hohes universalhistorisches Interesse als eine der merkwürdigsten Erscheinungen der ächten Humanität, als eine der ausgezeichnetsten Bewährungen des Adels der menschlichen Natur, sondern auch eine unverkennbare wichtige Bedeutung für die Fortbildung der Philosophie. Aus dem letzteren Grunde nimmt hier die Schilderung derselben eine ihr gebührende Stelle ein.

Sokrates.

44. Sokrates [3]) folgte dem entschiedensten inneren Berufe,

---

[1]) Met. A. 6.

[2]) Cic. Acad. Quaest. I. 4. Tusc. Quaest. V. 4.

[3]) geboren zu Athen, Ol. 77, 4, 469 vor Chr., Sohn eines atheniensischen Bürgers, des Bildhauers Sophroniskus und der Athenienserin Phänarete, einer Hebamme. In seinen früheren Jahren, bevor er sich ganz seinem höheren Beruf widmete, soll er die Kunst seines Vaters geübt haben; Pausanias fand in Athen vor dem Eingang zur Akropolis von Sokrates verfertigte bekleidete Bildnisse der Grazien. Pausan. IV. 35. Vergl. Diog. L. II. 19. Nach seiner eigenen Aussage hatte er keine philosophische Schulbildung genossen, sondern war er ein *αὐτουργὸς* dessen, was er als die Philosophie anerkannte und geltend machte. Xenoph. Sympos. I. 5. Während des peloponnesischen Krieges nahm er Theil an den drei Feldzügen nach Potidäa, Delion und Amphipolis, und zeichnete sich hier eben so sehr durch seine Tapferkeit aus, als durch seine anspruchslose Zurückweisung des

der als eine göttliche Sendung in seinem von ungeheuchelter Fröm-

ihm zuerkannten Preises derselben. Diog. L. II. 22. Aelian. V. H. III. 17. VII. 14. Plat. Symp. p. 219. seq. Apol. p. 28. Von Staatsgeschäften hielt er sich im Ganzen genommen zurück. Seine Neigung führte ihn um so weniger zu denselben hin, da er überzeugt war, daß es ihm bei der damaligen Ausartung der athenienſiſchen Staatsverfassung in eine unbeschränkte Demokratie nicht gelingen könne, in seinem Sinne für das öffentliche Wohl zu wirken. Er sprach es aus, daß die dämonische oder göttliche Stimme in seinem Innern, die sich seit seiner Kindheit von Zeit zu Zeit habe hören lassen, um ihn vor irgend einem in sittlicher Hinsicht ungehörigen Thun zu warnen, ihm hiervon abgerathen habe. Plat. Apol. p. 31 u. 32. Auch hielt er dafür, daß es etwas Vorzüglicheres sei, Viele zu brauchbaren Bürgern und Staatsverwaltern zu bilden, als selbst mit der Staatsverwaltung sich zu befassen. Xenoph. Mem. I. c. 6. §. 15. Das einzige öffentliche Amt, welches er bekleidete, war dies, daß er einmal Mitglied des Rathes der Fünfhundert war, und als die Antiochische Phyle, zu welcher er gehörte, die Reihe traf, aus ihrer Mitte die Prytanen zu stellen, unter denselben seine Stelle einnahm. Damals war er der einzige unter den Prytanen, der mit eigner Lebensgefahr, obgleich vergeblich, die Ungerechtigkeit zu verhindern suchte, welche die athenienſiſche Volksversammlung beging, als sie einen Theil der Heerführer zum Tode verurtheilte, die nach ihrem Sieg über die spartanische Flotte bei den arginusischen Inseln (Ol. 93, 3) durch Sturm verhindert worden waren, dem solonischen Gesetze gemäß ihre Todten zu begraben. Mit gleicher Gefahr gehorchte er nicht unter der Regierung der Dreißig dem von diesen ihm nebst einigen Andern gewordenen Befehl, den Salaminier Leon zur Hinrichtung aus Salamis herbeizuholen. Plat. Apol. p. 32. Seinem Charakter entsprach durchaus seine äußere Lebensweise. Unbegütert und jede Gelegenheit zum Gelderwerb verschmähend behauptete er die möglichst große Einfachheit und Strenge derselben, mit einem gegen die Einflüsse der Witterung und gegen Beschwerden aller Art voll-

migkeit durchdrungenen Bewußtsein sich aussprach [1]), indem er sein

kommen abgehärteten Körper, seinen Grundsatz bethätigend, daß wenn nichts bedürfen göttlich sei, so wenig, als möglich, bedürfen, dem Göttlichen am nächsten stehe. Xenoph. Mem. I. c. 6. 10. Plat. Apol. p. 23. u. 38. In jeder Beziehung durch sein Handeln im Einklang mit seiner Lehre bewies er eine unerschütterliche Sittenreinheit, Standhaftigkeit, Gleichmüthigkeit und Gemüthsruhe in allen Verhältnissen seines Lebens. Xenoph. Memorab. IV, 4, 11. II, 2. Seine so höchst eigenthümliche, unermüdliche und für empfängliche Gemüther anziehende und lebendig anregende Lehrwirksamkeit konnte nicht anders als die allgemeine Aufmerksamkeit seiner Mitbürger auf sich ziehen, und nicht wenige Gegner finden, welche die Weise seines Moralisirens verdroß und welche selbst ein der politischen und und religiösen Denkart des athenienstschen Bürgers Gefahr bringendes Grübeln darin erblicken mochten, während sie eine Menge ihm ganz ergebener, für ihn begeisterter Anhänger gewann. Aristophanes verspottete ihn, als wäre er ein Haupt der Sophisten, in den „Wolken" (Ol. 89, 1). Dagegen brachte sein Freund Chärephon von dem delphischen Orakel, welchem er die Frage vorgelegt hatte, ob jemand weiser sei als Sokrates, den Ausspruch nach Athen zurück: *ἀνδρῶν δὲ πάντων Σωκράτης σοφώτατος.* Suid. s. v. *σοφός.* Xenoph. Apol. 15. Diesen Ausspruch glaubte Sokrates so verstehen zu müssen, daß er bloß aus dem Grunde durch denselben für weiser als die Andern erklärt worden, weil er es wisse, daß er in dieser Beziehung nichts werth sei, während die Uebrigen eine Weisheit sich anmaßten, die sie nicht besäßen. Plat. Apol. p. 21—23. Er trank den Giftbecher, als er das siebzigste Lebensjahr erreicht hatte, Ol. 95, 1, 399 vor Chr., auf Anstiften seiner Gegner von den Heliasten zum Tode verurtheilt nach der Anklage: *Σωκράτη ἀδικεῖν, τούς τε νέους διαφθείροντα, καὶ θεοὺς οὓς ἡ πόλις νομίζει, οὐ νομίζοντα, ἕτερα δὲ δαιμόνια καινά.* Plat. Apol. p. 24. Xenoph. Mem. I. c. 1. §. 1. Diog. L. II. 18. u. 44.

[1]) Plat. Apol. p. 28—32.

Leben den Untersuchungen und den im täglichen Umgange mit seinen Mitbürgern gesprächsweise von ihm gegebenen Belehrungen über die ethischen Wahrheiten und den unablässigen Ermahnungen und Anregungen zu ihrer Beherzigung und Befolgung widmete. Diesen Wahrheiten legte er unter allen Erkenntnißgegenständen die höchste und allgemeinste Wichtigkeit bei, sie aus dem doppelten Gesichtspunkt in's Auge fassend: daß ihre Anerkennung allein sowohl für jeden Einzelnen, wie für das Ganze der bürgerlichen Gesellschaft die unentbehrliche intellectuelle Bedingung zum Wohlverhalten und zum Wohlergehen, und daß sie vermöge der Vernünftigkeit des Menschen durch ein richtig geleitetes Nachdenken für Jeden erreichbar sei [1]). Das Erforderniß der Aufklärung des Erkenntnißvermögens hinsichtlich der sittlichen Angelegenheiten beurtheilte er nach dem Maßstabe seiner Ueberzeugung: die unausbleibliche Frucht einer solchen Aufklärung müsse das ihr entsprechende Handeln sein. Denn er war der Meinung, die Menschen können nicht anders, als in der Wahl zwischen den verschiedenen Zwecken ihres Strebens für diejenigen sich entscheiden, welche als die wahrhaft nützlichsten und zuträglichsten mit Deutlichkeit und Entschiedenheit ihrem Urtheile sich darstellen. Jeder werde, sobald er vernunftmäßig das Gerechte und Edle als die höchsten Güter des Lebens erkenne, nur sie zum obersten Ziele seines Trachtens sich vorstecken. Damit also das sittlich Gute gehörig geübt werde, bedürfe es lediglich dessen, daß es in seiner ganzen Kraft und Bedeutung anerkannt und richtig verstanden werde. Die Tugend sei lehrbar, sie sei grundwesentlich eine Einsicht, ein Wissen, und falle durchaus mit der Weisheit zusammen. Hierbei hatte er die ächte lebendige Erkenntniß von dem unbedingten Werthe der Tugend vor Augen, eine Erkenntniß, die ohne die vollständige Ueberzeugung von diesem Werthe nicht bestehen könne, und die demnach, wie es bei ihm selbst der Fall war, das ganze Innere des Menschen durchdringend und veredelnd nothwendig durch ein entsprechendes Wollen und Handeln sich bewähren und bethätigen müsse. Auf Mangel an Einsicht, auf Unwissenheit sei daher die

---

[1]) Xen. Mem. I. c. 1. IV. c. 2. §. 22—30. c. 3. §. 1.

moralische Schlechtigkeit in ihrem letzten Grunde zurückzuführen. Niemand würde das Böse wählen, wenn er es als böse erkannte [1]). Er fühlte sich um so stärker aufgefordert, die Forschung und erweckende Belehrung über das Sittliche zur Aufgabe seines Lebens zu machen, weil er nicht bloß in den Philosophenschulen diese Seite der Vernunftbetrachtung vernachlässigt fand, sondern in dem Wirken der Sophisten zu seiner Zeit, als bereits die alte athenienfische Bürgertugend unter einem großen Theile seiner Mitbürger durch Eigennutz, Sucht nach Wohlleben und Hochmuth verdrängt war, sogar einen eigentlichen Widerstreit gegen die von ihm anerkannten Vernunftinteressen fand. Charakteristisch ist für die ganze Richtung seiner Thätigkeit seine Geringschätzung der in jenen Schulen betriebenen Forschungen und sein Entgegentreten gegen die Sophistik. Was die Philosophie seiner Zeit und der Vorzeit betraf, so verwarf er die Beschäftigung mit den speculativ physikalischen, den kosmogonischen und ontologischen Problemen, unstreitig in der Meinung, daß sie in der langen Zeit ihrer bisherigen Betreibung als eine fruchtlose, als eine zu keinem wissenschaftlichen und überhaupt brauchbaren Ergebniß führende sich

---

[1]) Xen. Mem. I. c. 1. §. 16. II. c. 6. §. 39. III. c. 9. §. 5: *ἔφη δὲ καὶ τὴν δικαιοσύνην καὶ τὴν ἄλλην πᾶσαν ἀρετὴν σοφίαν εἶναι — καὶ οὔτ᾽ ἂν τούς ταῦτα εἰδότας ἄλλο ἀντὶ τούτων οὐδὲν προελέσθαι, οὔτε τοὺς μὴ ἐπισταμένους δύνασδαι πράττειν.* An mehreren Stellen der Aristotelischen ethischen Schriften wird dies getadelt, daß Sokrates behauptet habe: *φρονήσεις, ἐπιστήμας εἶναι πάσας τὰς ἀρετάς*, weil Aristoteles hierbei von der Entgegensetzung der theoretischen und der praktischen Vermögen ausging, und auch eine das Sittliche betreffende Vernunfterkenntniß, der das Wollende und Handelnde in uns nicht gehorche, als solche gelten ließ. Stellen solchen Inhaltes sind: Arist. Eth. Nic. III, 11. VI, 13. VII, 3. End. VII, 13. Magn. Mor. I, 1. u. 9. u. 28. Eth. Magn. I. 1. Eth. Eud. I. 5. VII. 13. Plat. Lach. p. 194.

erwiesen habe [1]). Eben so wenig hielt er das tiefere Studium der Geometrie und der Astronomie für erforderlich zur Geistesbildung des Menschen als solchen und des Staatsbürgers, und wollte es deshalb im Allgemeinen auf ihre Anfangsgründe beschränkt sehen, von denen sich eine unmittelbare Anwendung für das Bedürfniß des gemeinen Lebens machen lasse [2]). Der sophistischen Art und Kunst war nicht weniger die Methode [3]), als der Inhalt seiner Belehrungen entgegengesetzt [4]), deren Zweck und Ziel die praktische Weisheit war,

---

[1]) Xen. Mem. I. c. 1. §. 11. 13. 14. u. 16. IV. c. 7. §. 6. Arist. Met. A, 6. De part. Anim. I. 1. Cic. Acad. I. 4.

[2]) Xen. Mem. IV. c. 7.

[3]) Die Sophisten pflegten sich im zusammenhängenden Vortrage auszulassen, und stellten ihre Sprachgewandtheit in Prunkreden zur Schau. Dagegen theilte Sokrates seine Belehrungen im anspruchslosen Gespräche mit, fragte seine Schüler, als ob er von ihnen Unterricht erwarte, und leitete sie auf diesem Wege dahin, durch selbstthätiges Nachdenken der Wahrheit auf die Spur zu kommen. Plat. Theaet. p. 149. u. 210. Während jene einen hohen Preis auf ihre Vorträge setzend nur den Wohlhabenden zugänglich sein konnten, erschien Sokrates vom frühen Morgen an auf den Spaziergängen, dem Markte, in den Gymnasien, in den Werkstätten, kurz überall, wo Menschen sich versammelten, ließ sich in Unterredungen ein, und jeder, der wollte, durfte ihm zuhören. Xen. Mem. I. c. 1. §. 10. Plat. Apol. p. 33. Der ernsten Feierlichkeit und Ruhmredigkeit, womit die Sophisten in ihren Declamationen den Mangel an Gründlichkeit und Gediegenheit zu bedecken suchten, stellte er seine launige Ironie entgegen, die er sowohl als Waffe zur Bekämpfung seiner Gegner, wie als Mittel zur Durchführung seiner Unterrichtsweise zu gebrauchen liebte und vortrefflich verstand. Cic. Acad. Quaest. IV. 5. Brut. 85. De Orat. II. 67. Er wirkte nicht auch als Schriftsteller, sondern lediglich durch seine mündlichen Mittheilungen und durch das Beispiel seines Lebens. Cic. de Orat. III. 16.

[4]) Cic. Brut. 8.

die im Handeln sich bethätigende Vereinigung der sittlichen Selbsterkenntniß und des religiösen Gottesbewußtseins.

45. Aus der für die menschliche Intelligenz wesentlichen vernünftigen Betrachtungsweise der Dinge entwickelte Sokrates, ohne hierbei in eine tiefere, den speculativen Anfoderungen der Philosophie entsprechende Ergründung, für welche so wenig seine eigene Persönlichkeit, als im Ganzen genommen die seiner Zuhörer, und als die Localität und die populäre Weise seiner Vorträge geeignet war, sich einzulassen, die drei Hauptpuncte seiner Lehre. Erstens eine allbegründende und allvermögende, allwissende und selbst auch die Gedanken der Menschen durchschauende, Alles nach weisen Zwecken bestimmende Vernunft waltet als der Gesetzgeber der physischen Weltordnung über die Natur und als der Gesetzgeber der moralischen Weltordnung über die menschlichen Handlungen und Angelegenheiten [1]). Zweitens der Mensch ist als Vernunftwesen berufen zur Gottähnlichkeit, mithin zu der Einsicht in die für ihn erkennbare schlechthin gewisse und unbedingte Gültigkeit der sittlichen Wahrheiten, von deren Wissen ihre standhafte Ausübung untrennbar ist, und denen, weil sie das absolut Werthvolle uns vorzeichnen, jede Rücksicht auf das äußerlich Nützliche und sinnlich Angenehme durchaus unterzuordnen ist, so daß nur auf dem Wohlverhalten das wahre Wohlbefinden beruht [2]). Drittens die vernünftige Seele des Menschen ist unsterblich, und wird durch den irdischen Tod von den Banden des Körpers befreit [3]). Es versteht sich, daß er es keineswegs durch seinen Lehrberuf gefodert und nicht demselben angemessen dachte, der in seiner Vaterstadt gesetzlichen Weise der Götterverehrung entgegenzutreten, wenn er gleich dem Verdachte, daß er es thue, nicht entgehen konnte, auf den zuletzt die Anklage be-

---

1) Xen. Mem. I. c. 1. §. 19. c. 4. §. 2—19. IV. c. 3. §. 2—17. c. 4. §. 19.

2) Xen. Mem. I. c. 6. §. 10. III. c. 9. §. 4. IV. c. 2. §. 34. c. 3. §. 17. c. 5. §. 11. Arist. Eth. Nic. VII. 3.

3) Xen. Cyrop. VIII. c. 7. §. 3. Plat. Phaed. Cic. Amic. c. 4.

gründet ward, die seine Verurtheilung nach sich zog. Er selbst pflegte nach den bestehenden Gebräuchen sowohl zu Hause, als an den öffentlichen Altären zu opfern und die Orakel zu befragen. Aber er betete nur einfach zu den Göttern, daß sie ihm das Gute geben möchten, da sie es am vollkommensten wüßten, was das Gute wäre [1]). Daß seine Vorstellung von der abrathenden göttlichen Stimme in seinem Innern ganz frei von Phantasietäuschung und von Aberglauben war, geht am deutlichsten aus seinen Aeußerungen hierüber in der Platonischen Apologie hervor. Sie war die stets von ihm beachtete Regung seines zarten und kräftigen sittlichen Urtheils und Gefühles, welches ihm in jedem gegebenen möglichen Fall davon zurückhielt, etwas in moralischer Hinsicht als ungehörig sich ihm darstellendes zu thun. Ueber das Göttliche als über den wichtigsten Erkenntnißgegenstand suchte er vor Allem diejenigen, die mit ihm umgingen, zu belehren, indem er an die Stelle der sinnlichen Vorstellungen vernunftmäßige und also in sittlicher Hinsicht bedeutsame und heilsame zu setzen strebte [2]). Die Kraft seiner zweifellosen und lebensvollen moralisch-religiösen Ueberzeugungen bewährte er nicht nur durch den ganzen Verlauf seines tadellosen, in Ausübung der Tapferkeit und Gerechtigkeit, der Selbstbeherrschung und Selbstverläugnung, so wie in der Erfüllung der nach seinem inneren Bewußsein von Gott in seiner Vaterstadt ihm angewiesenen Aufgabe musterhaften Lebens [3]), sondern auch durch die erhabene Ruhe und Freudigkeit, mit welcher er vor den Augen seiner Schüler die von seinen ungerechten Richtern ihm zuerkannte Todesstrafe erwartete und erlitt, ein Verhängniß, dem er sowohl vor, als nach der Verurtheilung sich hätte entziehen können, wenn er nur die kleinste Abweichung von seinen Grundsätzen sich hätte gestatten wollen [4]). In dem Verfahren, welches Sokrates bei seiner

---

[1]) Xenoph. Mem. I. c. 1. §. 2—20. c. 3. §. 2. u. 3. c. 4. §. 16. IV. c. 4. §. 19.

[2]) Xenoph. l. c. IV, c. 3. §. 2—17.

[3]) l. c. I. c. 1. §. 11.

[4]) Plat. Apol. p. 36—39. Phaed. p. 98. u. 99. und Crit. Cic. de Orat. I. 54. Tusc. Quaest. I. c. 29. u. 30.

erotematischen Entwickelung seiner praktischen Grundsätze anwandte, wurde besonders die von Aristoteles in seiner Erwähnung der Sokratischen Untersuchungsweise[1]) hervorgehobene Seite für die Bildung der bis dahin noch ganz im Dunkel gebliebenen logischen Methode der philosophischen Begriffsbehandlung fruchtbar. Sokrates war nämlich, wie Aristoteles bemerkt[2]), der Erste — nachdem theils die Pythagorische Schule vermittelst ihrer Zurückführung mancher kosmologischer und moralischer Verhältnisse auf Zahlverhältnisse, theils auch Demokrit in einigen Puncten seiner Naturlehre etwas der Begriffserklärung sich Annäherndes zum Vorschein gebracht hatte, — welcher feste Begriffsbestimmungen, und zwar auf dem Wege der Induction zum Allgemeinen emporsteigend aufzustellen sich bemühte. Ausgehend von der Erwägung des Besonderen und Einzelnen der Fälle, in denen ethische Normen für das Privatleben und das öffentliche Leben sich geltend machen, leitete er zu Definitionen der ethischen Begriffe hin, um in denselben das unveränderliche Wesen der universellen Gegenstände seiner Betrachtungen auszusprechen. Hierdurch bahnte er den dialektischen Untersuchungen Plato's über die Vernunfterkenntniß des Wesens der Dinge im Unterschiede von der Erfahrungskenntniß der wandelbaren Erscheinungen, und über das Verhältniß des Allgemeinen und Bleibenden zu dem Individuellen und Vergänglichen den Weg[3]).

Die Sokratiker.

46. Nach dem Bisherigen ist es klar, daß Sokrates keine Philosophenschule zu stiften beabsichtigte. Alles, was seine Ge-

---

1) Arist. Met. A. 6. M. 4. u. 9. De part. anim. I. 1. Vergl. Xen. Mem. IV. c. 5. §. 12. c. 6.

2) Met. A. 6: *Σωκράτους δὲ περὶ μὲν τὰ ἠθικὰ πραγματευομένου, περὶ δὲ τῆς ὅλης φύσεως οὐθὲν, ἐν μέντοι τούτοις τὸ καθόλου ζητοῦντος καὶ περὶ ὁρισμῶν ἐπιστήσαντος πρώτου τὴν διάνοιαν.*

3) Arist. l. c. Met. M. 4. Xenoph. Mem. IV. c. 6. §. 1—15. Cic. Top. 10.

spräche Belehrendes und Erweckendes enthielten, bezog sich auf die Anstrebung seines Ideales eines edlen Menschen und guten Bürgers [1]) als auf das Ziel der allgemeinen, für den freien Mann geziemenden Geistesbildung. Unter den hinsichtlich des Alters und der Lebensverhältnisse, der Gesinnung und des Talentes sehr verschiedenen Männern, welche im näheren Umgange mit ihm sich zusammenfanden, scheint die bei weitem größere Anzahl nur durch die Ergreifung und standhafte Verfolgung des Weges zu diesem Ziele den Charakter würdiger und ächter Sokratiker bekundet zu haben, und demgemäß von der Sokratischen Denkweise und Beschränkung der Vernunftbetrachtungen auf das praktische Gebiet in keiner Hinsicht abgewichen zu sein. Unter ihnen ist bei weitem der berühmteste und der verdienstvollste Xenophon, der eben so treue als dankbare Verehrer und Schildner seines großen Lehrers und Vorbildes, zu bekannt sowohl durch seine Thaten als Kriegsführer, wie durch seine mit Anmuth und edler Simplicität und Reinheit der Sprache geschriebenen Werke als historischer und als sokratisch philosophirender Schriftsteller, um hier näher charakterisirt werden zu dürfen [2]). Zu ihnen gehören ferner Aeschines, Simon, Kriton und Glaukon, sämmtlich aus Athen, Kebes und Simmias aus Theben. Sie alle werden als Verfasser von Dialogen genannt, die mit wenigen zweifelhaften Ausnahmen verloren gegangen sind [3]). Dagegen hielten zwei zunächst durch den Unterricht des Sokrates gebildete Denker

---

[1]) καλοκἀγαθία.

[2]) Ich halte für zweifellos und bin der Meinung, dies sei ohne Grund zu unserer Zeit von einer gewissen, allerdings achtungswerthen Seite her nur sehr bedingt zugegeben worden, daß Xenophon in seinen Denkwürdigkeiten des Sokrates, und so auch in seiner Apologie desselben und in seinem Symposion eine wahre, consequente und angemessene Darstellung der ganzen Eigenthümlichkeit, der ächten Denk- und Lehrweise des geliebten und bewunderten Lehrers gegeben.

[3]) Diog. Laert. II. 60—64. und 120—125.

nicht nur die zufolge dessen angenommene Richtung des methodischen Nachdenkens auf das Ethische fest, sondern gingen zugleich auch ein in das Gebiet der früheren von Sokrates nicht gebilligten Speculation. Endlich treffen wir noch zwei andere Genossen des Sokrates an, welche darin mit ihm einstimmig blieben, daß sie den Unterricht in einer praktischen Lebensphilosophie zur Aufgabe ihres Lebens machten, jedoch theils an die Stelle seiner Methode der die Gewißheit der ethischen Wahrheit bezweckenden Begriffsbestimmungen nur einige oberflächliche, wie es scheint, die Abwehr der wissenschaftlichen Untersuchungen des Allgemeinen beabsichtigende dialektische Behauptungen setzten, theils in ihrer ganzen Auffassung des Endzweckes der menschlichen Bestrebungen nach zwei entgegengesetzten Seiten von dem Geist und Inhalt der Sokratischen Lehre sich entfernten.

47. Die beiden zuletzt erwähnten Ethiker waren Antisthenes aus Athen[1]) und Aristippus aus Cyrene[2]). Beide fanden für

---

[1]) Sohn des Athenienſers Antisthenes und einer Ausländerin. Er war ein Schüler des Gorgias gewesen und hatte selbst schon gelehrt, bevor er die Bekanntschaft des Sokrates machte. Als dies geschehen war, foderte er seine eignen Schüler auf, mit ihm in den Kreis der Sokratiker einzutreten. Die Grundsätze seiner in dem Umgange mit Sokrates gebildeten Tugendlehre trug er in dem Gymnasium Cynosarges vor, wo die nicht vollbürtigen Athenienser ihre Uebungen zu treiben pflegten. Bei Diogenes L. wird ihm eine zahlreiche Menge von Werken zugeschrieben. Dagegen scheint Phrynichus nur zwei der ihm beigelegten Schriften (*δύο λόγοι, περὶ Κύρου καὶ περὶ Ὀδυσσείας,*) für ächt gehalten zu haben. Phot. Bibl. cod. 158. p. 101. 6. 10. Diog. L VI. 1—16. Xen. Mem. III. c. 11. §. 17. Plat. Phaed. p. 59.

[2]) Er begab sich in seinem Jünglingsalter, um den Umgang des Sokrates eine Zeitlang zu benutzen, durch den Ruf des großen Mannes angezogen nach Athen, zu der Zeit, als er zum Be-

ihre praktische Lebensansicht und für den damit verbundenen Widerstreit gegen jede Art der Speculation Anhänger. Die Antistheneer erhielten später den bei Aristoteles noch nicht vorkommenden Spottnamen der Cyniker, mit Anspielung auf ihren Versammlungsort und aus dem Grunde, weil ihre Lebensweise mit den atheniensischen Begriffen von humaner Sitte so sehr contrastirte, daß man dieselbe als eine hündische betrachtete. Die Nachfolger des Aristipp werden als die Cyrenaiker bezeichnet, nach der Vaterstadt ihres Vorgängers, aus welcher sie selbst großentheils stammten.

48. Das für unseren Gesichtspunct Berücksichtigungswerthe an den Lehren dieser beiden aus dem Kreise der Sokratischen Belehrungen hervorgetretenen ethischen Schulen besteht darin, daß in ihnen im Bezug auf die Frage nach dem höchsten Gut oder dem obersten Ziele unseres Strebens ein Gegensatz zur Sprache kam, ohne im geringsten einzugehen in die wissenschaftliche Erforschung der Fähigkeiten und des Berufes des Menschengeistes und des sittlich und religiös Wahren, dem zufolge dieses Ziel, entweder in der Selbstthätigkeit des freien Handelns gemäß den leitenden Grundsätzen des Gerechten und Edlen, oder in dem Genuß der angenehmen Empfindungen erblickt ward. Hiermit wich nicht nur die zu der letzteren Ansicht sich bekennende Aristippische Lehre ganz und gar von dem Unterricht und der Denkart des Meisters ab, sondern trat auch die Antistheneische, welche die erstere Ansicht ergriffen, hinter seinen höheren Standpunct zurück. Denn Sokrates hatte, wie wir

---

suche der olympischen Spiele die Reise nach Griechenland gemacht hatte. Diog. L. II. 65. Plut. de Curios. 2. Daß Sokrates an Aristippus einen Hang zur Ueppigkeit zu unterdrücken gesucht habe, erzählt Xenophon, und schildert ein in dieser Absicht von Sokrates mit jenem geführtes Gespräch. Mem. II. c. 1. Aristoteles bezeichnet ihn als einen Sophisten, Met. B. 2, zu welcher Bezeichnung sowohl der Inhalt seiner Lehre, als der Umstand, daß er für Geld unterrichtete, Veranlassung geben konnte. Diog. L. l. c.

gesehen, hinsichtlich des Begriffes des alleinigen wahrhaften menschlichen Gutes eine höchst bedeutungsvolle, die Natur des Menschengeistes tief erfassende Entscheidung gegeben, eine Entscheidung, die nur mit Einseitigkeit und entstellender Uebertreibung von Antisthenes wiedergegeben ward.

49. Der Mittelpunct der Antistheneischen Sittenlehre war der Grundsatz: die Tugend, welche zwar erlernt werden müsse, aber bloß im Handeln bestehe, und keine sorgfältigeren Untersuchungen, noch die höheren wissenschaftlichen Kenntnisse [1]) voraussetze, genüge ganz allein zur Glückseligkeit, und erfodere nichts Anderes, als die Charakterstärke eines Sokrates. Das tugendhafte Leben sei daher das letzte Ziel des menschlichen Strebens, und nur das sittlich Rechte dürfe für ein Gut, nur das Unrechte für ein Uebel gelten, Alles aber, was zwischen Tugend und Laster in der Mitte liege, sei gleichgültig [2]). Hiermit übereinstimmend verlangte die cynische Ascetik, den Reichthum, den Ruhm und die edle Geburt geringzuschätzen, und in der äußeren Lebensweise alles nur irgend Entbehrliche zu beseitigen [3]). Da zu dem Tugendideal des Antisthenes die höchste Unabhängigkeit von Allem gehörte, was für den Willen etwas Aeußerliches und Zufälliges ist, so trug er kein Bedenken, die Behauptung aufzustellen: der Weise lebe nicht nach den positiven Gesetzen eines Staates, sondern bloß nach dem Gesetze der Tugend [4]). Im gleichen Sinn äußerte er ohne Scheu

---

[1]) μαθήματα.

[2]) Diog. L. VI. 11. u. 103. seq. Vielleicht geht die dem Antisthenes gemachte bei Diogenes L. vorkommende Beschuldigung zu weit: er habe behauptet, nicht einmal die gewöhnlichen Gegenstände des ersten Jugendunterrichts (γράμματα im Unterschied von μαθήματα) zu erlernen sei rathsam, weil man hierdurch als durch Fremdartiges von dem einzig gültigen Lebenszweck abgezogen werde. Diog. L. l. c.

[3]) l. c. 104.

[4]) l. c. VI. 11.

vor der Volksmeinung, was auch schon Sokrates unstreitig anerkannt, jedoch aus geziemender Rücksicht gegen die Staatsreligion unverschleiert auszusprechen sich nicht gestattet hatte: es gebe zwar viele Volksgötter, aber nur einen einzigen natürlichen Gott, den Niemand aus einem Bilde kennen lernen könne, weil er keinem sinnenfälligen Gegenstande gleiche [1]).

50. Vermuthich gegen das von Sokrates in der Sphäre seiner ethischen Betrachtungen eingeleitete Streben, an den Gegenständen der Erkenntniß das Allgemeine und Wesentliche vermittelst der Begriffserklärungen zum Bewußtsein zu bringen, richtete Antisthenes die dialektischen Behauptungen: es lasse sich wohl die Beschaffenheit eines Dinges auffassen und darthun, aber man vermöge nicht zu bestimmen, was für ein Wesen der Gegenstand habe. So könne man nicht angeben, was das Silber sei, sondern nur aussprechen, es habe ähnliche Beschaffenheiten, wie das Zinn [2]). Solle die Aussage von einem Gegenstande demselben ganz angemessen sein, so dürfe sie nur — als identisches Urtheil, wie Antisthenes gemeint zu haben scheint — ihm sein ausschließlich eigenthümliches Prädicat beilegen [3]).

---

[1]) Cic. de nat. deor. I. 13. Clem. Alexand. Strom. V. p. 601.

[2]) Arist. Met. H. 3.

[3]) Arist. l. c. Δ. 29. Die Antistheneische Lehre und die von ihr unzertrennliche cynische Lebensweise erhielt sich mehrere Menschenalter hindurch in einem, wie es scheint, nur kleinen Kreis von Anhängern, unter denen Diogenes von Sinope, ein unmittelbarer Schüler des Antisthenes (Diog. L. VI. 20—81. Aelian. V. H. X. 16.), und dessen Schüler Krates von Theben, der Gatte der philosophirenden Hipparchia und Lehrer des Zeno von Cittium (Diog. L. VI. 96—98.), am meisten Ruf erlangt und außer ihnen auch Monimus, Onesikritus, Metrokles, Menippus und Menedemus eine kurze Schilderung bei Diogenes Laertius erhalten haben. Von dem Cyniker Diogenes finden wir bei Diogenes Laertius eine Menge sinnreicher Aussprüche

51. Die cyrenaische Lehre ging in dem lebensklugen und lebensfrohen Sinn ihres ersten Begründers unstreitig aus der Absicht hervor, zu der ihn die Weise hingeführt hatte, wie er durch den Umgang mit Sokrates sich angeregt und angesprochen fand, die wahre praktische Weisheit, ohne überspannte phantastische Vorstellungen von glänzenden, aber nicht lohnenden, erhabenen, aber nicht erreichbaren Zwecken des Daseins, vermöge einer richtigen Selbsterkenntniß gemäß den wirklich in der menschlichen Natur gegebenen Motiven zum Streben und Handeln, und gemäß dem wirklich in unserer Subjectivität geltenden Werth und Unwerth der Gegenstände sowohl für Andere, als für sich, erkennbar und erreichbar zu machen. Innerhalb des von ihnen festgehaltenen Gesichtskreises der Selbstbeobachtung betrachteten die Cyrenaiker dies als eine entschiedene Thatsache, daß die Empfindung allein den Maßstab für das Wählenswerthe und Meidenswerthe darbiete. Die Empfindung aber, nahmen sie an, ist eine Bewegung des Gemüthes, und tritt entweder als die sanfte oder als die rauhe Bewegung, das heißt, entweder als Lust oder Unlust hervor. Die bloße Abwesenheit der Unlust ist keine Lust, und die bloße Abwesenheit der Lust keine Unlust; sie ist vielmehr nichts Anderes als das Gegentheil der Gemüthsbewegung, ein Schlummer der Empfindung. Naturgemäß nun besteht in der Lust das oberste Ziel unseres Strebens, das um

---

angeführt, welche es uns anschaulich machen, wie er den cynischen Rigorismus durch heitre Laune würzte, und wie er mit einem oft harmlos scherzenden, oft auch beißenden Witze die Schwächen und Thorheiten seiner Zeitgenossen angriff. Von den Schriften der Cyniker hat sich nichts erhalten, wenn nicht vielleicht die beiden Declamationen „Ajas" und „Odysseus," die unter dem Namen des Antisthenes noch vorhanden sind, wirklich von ihm herrühren. Orat. graec. ed. Reiske T. VIII. p. 52. seq. Aristoteles erwähnt der Antistheneer als wissenschaftlich ungebildeter Männer (Met. H. 3.), und so sehen wir auch bei Cicero des Antisthenes gedacht als eines „hominis acuti magis, quam eruditi. Epist. ad. Attic. XII. 38.

seiner selbst willen für uns Gute, in der Unlust das um seiner selbst willen Böse und schlechthin zu Fliehende. Dies erhellt aus der Thatsache, daß wir von frühester Kindheit an vor jeder Ueberlegung und bewußten Wahl zur Lust hingezogen worden, und sobald wir sie erreicht haben, nichts weiter begehren, nichts aber so sehr verabscheuen, als die Unlust [1]). Gleichfalls ist dies thatsächlich gewiß, daß die leiblichen Lustgefühle angenehmer sind, als die geistigen, und die leiblichen Schmerzen widriger, als die Seelenschmerzen [2]).

52. Hiernach verhält sich also jede Fähigkeit unseres Geistes und Leibes, und jedes äußere Gut, welches wir zu erreichen vermögen, nur als ein Mittel zur Erstrebung der Lust und zur Abwehr der Unlust; die Klugheit ist zwar etwas Schätzenswerthes, aber lediglich um ihrer Folgen willen, der Reichthum hat Werth, weil er uns Lustempfindungen verschaffen kann [3]). Jedes einzelne Vergnügen ist Zweck an sich. Die Glückseligkeit, welche ihrem Begriff nach in dem ununterbrochenen Zusammenhang der Lustempfindungen eines ganzen Lebens besteht, ist nicht um ihrer selbst willen, sondern wegen der in ihr enthaltenen einzelnen Vergnügen wünschenswerth [4]). Nichts ist von Natur gerecht, edel und schimpflich, sondern alles dies beruht auf Gesetz und Sitte [5]). Jedoch würde der Weise, wenn auch die Gesetze sämmtlich aufgehoben wären, stets auf die nämliche Art leben [6]). Selbst dem Weisen ist es nicht möglich, immer glücklich zu sein, so wenig, wie der Böse durchgängig unglücklich ist, aber jener lebt größtentheils in Freude, dieser größtentheils in Verdruß. Durchaus befreit sich der Weise von denjenigen Schmerzen und Kümmernissen, welche keine natürlichen

---

[1]) Diog. L. II. 86. seq.
[2]) l. c. 90.
[3]) l. c. 91.
[4]) Diog. L. II. 87 u. 88.
[5]) l. c. 93.
[6]) l. c. 67.

Empfindungen sind, sondern aus nichtigen Meinungen von dem Werth der Dinge entspringen [1]). Eben so macht er sich weder hinterdrein über das Vergangene, noch im voraus über das Zukünftige Sorge und Kummer. Er wendet seine Aufmerksamkeit auf den vorhandenen Tag, und bestimmter noch auf denjenigen Theil des Tages, welcher so eben sein Handeln und Ueberlegen in Anspruch nimmt, und ist dessen eingedenk, daß nur das Gegenwärtige uns angehört, aber nicht das Vergangene, welches bereits verschwunden, noch das Zukünftige, dessen Eintreffen ungewiß ist [2]).

53. Ganz entsprechend dem Geiste dieser praktischen Grundsätze waren die dialektischen, welche wir bei den Cyrenaikern finden. Sie behaupteten auf das einseitigste den Standpunct der erkenntnißtheoretischen Subjectivitätslehre und vertheidigten die Ansicht, daß wir lediglich von unseren Empfindungen und Anschauungen Gewißheit besitzen, und nichts von den Gegenständen wissen, durch welche dieselben veranlaßt werden. Eben so sei für Jeden nur das Individuelle seiner eignen Seelenzustände, aber nichts Allgemeines erkennbar. Unbekannt bleibe, ob von den Sprachgenossen die gleichen Wahrnehmungen und Vorstellungen mit den gleichen Namen bezeichnet werden, da Keiner die seinigen in ihrer Eigenthümlichkeit dem Andern mitzutheilen vermöge [3]).

---

[1]) l. c. 91.

[2]) Aelian. V. H. XIV. 6.

[3]) Sext. Emp. adv. Mathem. VII. 191. seq. Die cyrenaische Lebensklugheitslehre scheint von dem Stifter der Schule selbst nur in ihren charakteristischen Grundzügen aufgestellt worden zu sein, und ihre genauere Ausbildung nebst verschiedenen Modificationen durch seine Nachfolger erhalten zu haben. Ob er etwas Schriftliches hinterlassen, ist nicht gewiß. Sotion und Panätius hatten ihm mehrere von Diogenes L. angeführte Schriften beigelegt, Andere dagegen, unter denen Sosikrates von Rhodus, behaupteten, daß er nichts geschrieben habe. Diog. L. II. 83—85. Athen. XI. p. 508. Diogenes Laertius reiht in seinem Bericht über

54. Die beiden Sokratiker, welche die in den früheren Philosophenschulen einseitig verfolgte Richtung der Speculation mit den durch Sokrates eingeführten Betrachtungen vereinigten, nehmen eine höchst verschiedene Stelle und Bedeutung in der Geschichte der Philosophie ein. Der Eine ist Plato, der als Denker über alle seine Genossen im Sokratischen Kreise weit emporragt. Er ward, indem er die Leistungen seiner Vorgänger bloß als Bedingungen und Vorstufen zur Erreichung seines höheren Standortes benutzte, der Urheber einer vollkommner entwickelten, durch ihren Geist, durch den Grad ihrer Vernunftmäßigkeit und ihre Originalität für immer wichtigen und denkwürdigen philosophischen Welterklärung und jener umfassenden Behandlung der philosophischen Probleme, welche seit ihm der attischen Philosophie angehörte. Der Andere ist Euklides aus Megara, Stifter der nach seiner Vaterstadt genannten Schule, deren Wirksamkeit nur für einen kurzen Zeitraum eine sehr untergeordnete Bedeutung gehabt haben kann und bei der großen Dürftigkeit der Nachrichten über sie in ihrer näheren Eigenthümlichkeit fast unkenntlich für uns geworden ist.

55. Aus diesen mangelhaften Nachrichten geht hervor, daß in der megarischen Schule die Sokratische Ethik mit der eleatischen Lehre vom Sein in Verbindung gesetzt wurde, daß diese Schule

---

die cyrenaische Lehre zuerst die allgemeinen Grundsätze zusammen, in denen alle Cyrenaiker übereingestimmt haben sollen, und fügt alsdann die besonderen Ansichten von drei cyrenaischen Parteien hinzu, welche er als die Schüler des Hegesias, des Anniceris und des Theodorus bezeichnet. Er führt über die Folge der Cyrenaiker an l. c. 86: durch Aristipp sein unmittelbar seine Tochter Arete, Aethiops von Ptolemais und Antipater von Cyrene angeleitet worden, durch Arete ihr Sohn Aristipp, deshalb Metrodidaktus genannt (vergl. über ihn Euseb. Praep. Evang. XIV. 18.), durch ihn Theodorus; den Antipater aber habe Epitimedes von Cyrene gehört, und diesen Paräbates, dessen Schüler Hegesias und Anniceris gewesen sein.

wahrscheinlich den Grundgedanken der Parmenideischen Ontologie festgehalten, dem sie mit Aneignung Sokratischer Lehren und Untersuchungen eine Beziehung auf die sittlichen Grundsätze und Ueberzeugungen gegeben, und daß sie ihre Lehre in Zenonischer Manier indirect oder apagogisch mit Hülfe von allerlei Fang- und Trugschlüssen vertheidigt hat. Wegen dieser Weise, die ihnen entgegenstehenden Ansichten dialektisch anzugreifen, erhielten die Megariker auch vorzugsweise die Benennung der Eristiker oder der Dialektiker[1]). Euklides, der ein eifriger Verehrer und Zuhörer des Sokrates gewesen war[2]), aber gleichfalls mit der eleatischen Philosophie sich vertraut gemacht hatte[3]), soll gelehrt haben: dasjenige allein sei das Gute, was das Eine, Unveränderliche, ewig sich selbst Gleiche sei. Man bezeichne dieses Eine nur mit verschiedenen Namen, indem man es bald die Einsicht, bald die Gottheit, bald die Vernunft, und so weiter nenne. Außer ihm existire nichts; was ihm entgegengesetzt werde, besitze keine wahre Wirklichkeit[4]). Unter den Nachfolgern des Euklides sind die bekanntesten Eubulides aus Milet, der als heftiger Gegner des Aristoteles bezeichnet und dem vorzüglich der Gebrauch verfänglicher Fragen und Schlüsse zugeschrieben wird[5]), Diodorus mit dem Beinamen Kronus aus

---

[1]) Diog. L. II. 106. VI. 24. Aristocl. ap. Euseb. Pr. Ev. XIV. 17. Cic. Acad. Quaest. IV. 42.

[2]) Plat. Theaet. p. 142. u. 143. Phaed. p. 59. c. Gell. Noct. Att. VI. 10. Zu ihm in Megara nahmen nach dem Tode des Sokrates Plato und andere Sokratiker, Verfolgung fürchtend, für eine Zeitlang ihre Zuflucht. Diog. L. II. 108.

[3]) Diog. L. II. 106.

[4]) Diog. L. l. c. VII. 161. Cic. Acad. Quaest. IV. 42.

[5]) Diog. L. II. 109. Athen. VII. p. 354. b. Euseb. Pr. Ev. XV. 2. Diogenes Laertius II. 108. nennt folgende von Eubulides gebrauchte Sophismen: den Lügner (ψευδόμενον), Cic. Acad. Quaest. IV. 30., den Verborgenen (διαλανθάνοντα), Elektra (Ἠλέκτραν), den Verhüllten (ἐγκεκαλυμμένον), (Lucian. Vit. Auct. p. 562. seq.) den Häufelschluß (σωρείτην) Cic. l. c. IV.

Jassus in Karien[1]), hinsichtlich dessen wir angeführt finden, daß er Gründe gegen die Denkbarkeit der Bewegung aufgestellt[2]), die Identität der Möglichkeit, der Wirklichkeit und der Nothwendigkeit nachzuweisen gesucht[3]), und als Erfoderniß der Gültigkeit des hypothetischen Urtheiles die innere Abhängigkeit des Inhaltes des bedingten Satzes von dem Inhalte des bedingenden angegeben habe[4]), endlich Stilpo aus Megara[5]), welcher, wie es scheint, die Einfachheit und Sichselbstgleichheit des Seienden durch die Behauptung geltend machen wollte, es könne nicht das Eine von dem Andern ausgesagt werden[6]), und die reale Bedeutung der Gattungsbegriffe, weil ihnen die näheren Bestimmungen des Concreten fehlen, ge-

16., den Gehörnten (κερατίνην) Diog. L. VII. 187., und den Kahlkopf (φαλακρόν). Verlangt wurde von denjenigen, denen man die in diesen Formeln enthaltenen, für verwirrend und unauflöslich geltenden Fragen vorlegte, daß sie auf jede nur mit Ja oder mit Nein antworten sollten. Diog. L. II. 135. Gell. Noct. Att. XVI. 2. Die ernste Bedeutung und Anwendung, welche offenbar solchen dialectischen Spielereien im Gegensatz gegen den sophistischen Gebrauch derselben von den Megarikern als von Sokratikern gegeben wurde, konnte wohl nur darin bestehen, daß sie auf diesem Wege die Unmöglichkeit darthun wollten, im Gebiet der Wahrnehmungserkenntniß die Wahrheit zu erreichen, die überhaupt bloß für die Vernunftbetrachtung zugänglich sein sollte.

1) Diog. L. II. 111. seq.

2) Sext. Empir. adv. Math. X. 85. seq. 112. u. 113. seq. Stob. Ecl. I. p. 396.

3) Cic. de fato c. 7. u. 9. Arrian. Epict. diss. II. 19. Plut. de Stoic. Repugn. 46. Met. Θ. 3.

4) Sext. Empir. adv. Math. VIII. 115.

5) Diog. L. II. 113—120. Er blühte um die hundert und zwanzigste Olympiade, als Zeitgenosse des Ptolomäus Soter und des Demetrius Poliorcetes.

6) Plut. adv. Colot. 23. Simplic. in Phys. fol. 26. a.

läugnet[1]), wie auch den ethischen Grundsatz vertheidigt haben soll, daß das höchste Gut in der Erhabenheit des Weisen über alle Gemüthsbewegungen bestehe[2]).

Plato.

56. In Plato's Lehre gelangte theils die Welterklärung der über die Einseitigkeit sowohl der ionischen, als der eleatischen Causalbetrachtung hinausgegangenen Pythagorischen Schule, theils die Sokratische Ethik und Dialektik zu einer höheren Stufe der Entwickelung. Ohne daß er schon ausdrücklich die später von seinen unmittelbaren Schülern angenommenen drei Haupttheile der Philosophie unterschied, machte er doch zum erstenmal mit der dreifachen Richtung der in seinem Sinne dialektischen (logischen und metaphysischen) und der nachmals so genannten physikalischen und ethischen

---

[1]) Diog. L. II. 119.

[2]) Senec. Epist. 9. Zur megarischen Schule gehörte auch Alexinus aus Elis, der als ein Nachfolger des Eubulides und als ein höchst streitsüchtiger Denker von Diogenes Laertius bezeichnet wird. Er soll hauptsächlich gegen Zeno aus Cittium seine Polemik gerichtet haben. Diog. L. II. 109. u. 110. Sext. Empir. IX. 108. Neben der megarischen und in der Hauptrichtung übereinstimmend mit ihr scheint eine kleine, noch minder, als jene, bedeutende und für uns fast spurlos verschwundene Schule aus dem Kreise der Sokratiker hervorgegangen zu sein, welche eine Zeitlang in Elis befindlich und auf Phädo aus Elis, einen unmittelbaren Schüler des Sokrates zurückgeführt anfangs die elische, später von Menedemus nach Eretria verpflanzt die eretrische hieß. Ueber die Lehre des Phädo wird uns gar nichts berichtet. Die spärlichen und ungenügenden Nachrichten über Behauptungen des Menedemus, der ein Schüler zugleich von Stilpo und von Schülern des Phädo gewesen sein soll, lassen uns die Verwandtschaft zwischen der elisch-eretrischen und der megarischen Denkart einigermaßen erkennen. Diog. L. II. 105. u. 125—145. Plut.

Untersuchungen [1]) die ihrem Begriff angemessene Entfaltung und Ausbreitung des Ganzen der philosophischen Forschung geltend.

57. Plato [2]), im frühen Jünglingsalter zuerst mit den Heraklitischen Lehrmeinungen bekannt gemacht, eignete sich die von sei-

---

de Virt. Mor. 2. Cic. Acad. Quaest. IV. 42. Simplic. in Phys. fol. 20. Gell. Noct. Att. II. 18.

[1]) Plato hat in dem freien unsystematischen Gang seiner Dialogen diese dreifache Richtung der philosophischen Forschungen umfaßt, und dadurch die Unterscheidung der Logik, Physik und Ethik als der drei Haupttheile der Philosophie unmittelbar vorbereitet. Ausdrücklich soll die genannte Unterscheidung zuerst von seinen Schülern Xenokrates und Aristoteles anerkannt und befolgt worden sein, welche die bei ihm noch vorherrschende Sokratische Weise, die Untersuchungen ohne Aussprechen der entscheidenden Antwort anzustellen, aufgaben, und des dogmatischen Vortrages sich bedienend den reichen Stoff der Untersuchungen, den sie von ihrem Lehrer empfangen hatten, in wissenschaftlicher Form verarbeiteten. Sext. Empir. adv. Math. VII. 16. Cic. Acad. Quaest. I. 4.

[2]) Geboren zu Athen Ol. 87, 4. oder 88, 1. (429 oder 428 vor Chr.), Sohn des Aristo und der Periktione, aus einem edlen atheniensischen Geschlechte, welches von Seiten des Vaters auf Kodrus, von Seiten der Mutter auf den Bruder des Solon zurückgeführt wurde. Eine Sage, die schon bei seinen Lebzeiten in seiner Vaterstadt sich gebildet zu haben scheint, erhob ihn zum Sohne des Apollon. (Diog. L. III. 1. seq.) Seinen ersten philosophischen Unterricht erhielt er durch den Herakliteer Kratylus. In seinem zwanzigsten Jahre ward er ein Schüler des Sokrates. Als Jüngling übte er seine Darstellungsgabe in dichterischen Versuchen, bevor sich der innere Beruf zum philosophischen Denker und zum Meister der attischen Prosa in ihm aussprechen konnte. Später soll er diese Jugendarbeiten verbrannt haben. Acht Jahre lang blieb er in seiner Verbindung mit Sokrates bis zu dessen Tode. Alsdann begab er sich nebst anderen

nem Lehrer Kratylus mit großem Nachdruck vertheidigte Lehrmeinung an: daß die sinnenfälligen Dinge, weil sie im rastlosen Wechsel und Wandel sich befinden, nicht das Object der streng wissenschaftlichen Erkenntniß sein können [1]). Später ward er in dem Umgange mit Sokrates dazu angeleitet, innerhalb der Sphäre der praktischen Vernunftwahrheiten durch Induction vom Besonderen zum Allgemeinen emporzusteigen und die Erklärung der Begriffe aufzusuchen. Hierbei wurde es ihm einleuchtend, daß in den Begriffsbestimmungen nicht das Eigenthümliche des sinnlich Wahrnehmbaren, als des unaufhörlich sich Verändernden, sondern ein Uebersinnliches, Unwandelbares, sich immer gleich Bleibendes erfaßt werde [2]). Aus diesem Gesichtspuncte seiner Entgegensetzung des für die Sinneswahrnehmung erscheinenden und des für die Begriffserkenntniß sich offenbarenden Seins stimmte er zum Theil dem Parmenides bei, zwar nicht in der gänzlichen Verwerfung des

---

Sokratikern nach Megara und brachte daselbst eine geraume Zeit im Umgange mit dem Euklides zu. Später trat er eine große wissenschaftliche Reise an, und besuchte, wie es scheint, zuerst Cyrene, dann Aegypten, hierauf Sicilien (wohin er später noch zweimal wieder sich begab, durch sein freundschaftliches Verhältniß zu Dio, dem Schwager des älteren Dionysius dahin geführt), und zuletzt Unteritalien, wo er die persönliche Bekanntschaft der angesehensten Pythagoreer jener Zeit, namentlich des Archytas und des Timäus, gemacht haben soll. Nach der Rückkehr von seiner ersten sicilischen Reise begann er in der Akademie (*γυμνάσιον προάστειον ἀλσῶδες* Diog. L. III. 7.) Vorträge zu halten, die er später in einem an dem Hügel Kolonos von ihm angekauften Garten fortsetzte, und ward so Stifter der ersten athenienischen eigentlichen Philosophenschule. Er starb in seinem ein und achtzigsten Jahre, Ol. 108, 1. (348 vor Chr.). **Diog. L. III. 1—6. Cic. de finib. V. 29. de Rep. I. 10. de Senect. 5. Apulej. de dogm. Plat. p. 46. u. 47. Athen. V. p. 217. a. u. b.**

[1]) **Arist. Met. A. 6.**

[2]) **Arist. l. c.**

Zeugnisses der Sinne für die Erkenntniß der Wahrheit, doch in der ausdrücklichen Unterscheidung des Gegenstandes der Vernunftbetrachtung, welcher das wahrhaft Seiende, das schlechthin Wandellose und Ewige sei, von der bloß das Entstehende und Vergehende umfassenden Sphäre der Erfahrung. Insbesondere aber fand er aus diesem Gesichtspunct in der kosmologischen Grundlehre der Pythagoreer, welche, wie wir gesehen haben, an dem Weltganzen und seinen Theilen als immanente Principien die in dem Maßverhältniß bestehende bestimmende Form und die durch das Maß bestimmbare Mannigfaltigkeit unterschied, eine tiefe, den Inhalt der gültigen philosophischen Causalerklärung begründende, wenn gleich von ihnen noch nicht mit genügender Schärfe und Deutlichkeit gedachte Wahrheit, die er ergriff und ausbildend zu seiner Ideenlehre gestaltete[1]).

58. Die Frage, ob und inwieweit Plato entweder zu den dogmatischen oder zu den skeptischen Philosophen gehöre, wurde schon von den Alten aufgeworfen und abweichend beantwortet[2]), ja von seinen Nachfolgern selbst ward eine geraume Zeit hindurch seit Arcesilaus — im Gegensatze gegen die dogmatische Methode der älteren Akademiker — die Meinung geltend gemacht: er habe die Unerreichbarkeit der objectiven Erkenntniß der Wahrheit behauptet[3]). Um so weniger darf man sich darüber wundern, daß in der neueren Zeit die Tendenz und der Charakter der Platonischen Philosophie so verschiedenartig aufgefaßt worden ist. Die Möglichkeit dieser Uneinigkeit der Ansichten über den Inhalt einer so vielgepriesenen und vielbetrachteten Lehre erklärt sich aus der Eigenthümlichkeit der Darstellungsweise und der Denkweise Plato's. Was die Darstellungsweise betrifft, so können wir zunächst über die schriftliche mit Sicherheit urtheilen, da wir annehmen dürfen, daß die

[1]) Arist. l. c. Diog. L. III. 8.

[2]) Sext. Empir. Pyrrh. Hypot. I. 221. Diog. L. III. 51. Cic. Acad. Quaest. I. 12.

[3]) Cic. Acad. Quaest. I. 12. IV. 5. u. 23. Plut. adv. Colot. p. 1121. seq.

Platonischen Werke insgesammt auf uns gekommen sind [1]). Die Eigenthümlichkeit der dialogischen Form derselben, welche mitunter der dramatischen sich nähert [2]), welche aber in der Mehrzahl dieser Gespräche kein bestimmtes Resultat der Untersuchung zum Vorschein

---

[1]) Man besaß zwar im Alterthum einige Dialogen unter Plato's Namen, die in unserer Sammlung der Platonischen Schriften fehlen, aber schon die Alten selbst erkannten an, daß sie ihm mit Unrecht zugeschrieben sein. Diog. L. III. 62. Dagegen enthält unsere Sammlung nicht weniges entschieden Unächtes. Aristoteles erwähnt Phys. IV. 2. die „sogenannten ungeschriebenen Lehrsätze" (*Πλάτων ἐν τοῖς λεγομένοις ἀγράφοις δόγμασιν*), in denen Plato eines anderen Ausdruckes, als im Timäus, für den durch die Ideen bestimmbaren, an den Ideen Theil nehmenden Stoff (*τὸ μεταληπτικόν*) sich bedient habe. Vergl. Simplic. in Phys. fol. 125. b. Wahrscheinlich bedeutet die Benennung *τὰ ἄγραφα δόγματα* das Nämliche, was Simplicius (in Phys. fol. 32. b. u. 104. b.) mit den Worten *ἄγραφοι συνουσίαι* bezeichnet, und unterstützt durch das Zeugniß des Alexander von Aphrodisias für Platonische Vorträge ausgibt, welche von Aristoteles und andern Schülern Plato's aufgeschrieben worden sein. Kein Umstand spricht für die von Tennemann und Krug gefaßte Vermuthung, daß unter beiden Benennungen Aufsätze zu verstehen sein, welche Plato selbst verfaßt und als Darstellungen seiner angeblichen esoterischen Lehre für seine vertrauten Freunde und Schüler bestimmt habe. Eben so wenig ist anzunehmen, daß die *διαιρέσεις* Plato's, deren Aristoteles de gen. et corr. II. 3. Erwähnung thut (vielleicht gleichbedeutend mit *γεγραμμέναι διαιρέσεις* bei Aristoteles de part. anim. I. 2.), eine von Plato herrührende Schrift gewesen sind.

[2]) Nur in einigen der Platonischen Dialogen, hauptsächlich im Symposium, im Protagoras und im Gorgias, tritt diese Annäherung an das Dramatische, diese dialogisch mimische Darstellungsweise bedeutend hervor. In den meisten ist die wissenschaftliche Unterredung so behandelt, daß dem fragweise untersuchenden und be-

kommen läßt, und nur in denjenigen, in denen sie hinter der fortlaufenden Darstellung am meisten zurücktritt, auch einer zusammenhängenden Mittheilung der Lehre zur Einkleidung dient, in Verbindung mit den übrigen Eigenthümlichkeiten der Behandlung, Einkleidung und Ausschmückung des philosophischen Stoffes [1]) war gewiß dem Geschmack und Sinn der Leser, für welche Plato unmittelbar schrieb, sehr angemessen, indem er ihnen nicht bloß Belehrung, sondern auch eine für sie angemessene und anziehende Unterhaltung darbieten wollte [2]). Ferner war sie ganz dazu geeignet, die Mannigfaltigkeit der philosophischen Aufgaben und Fragen, so

---

lehrenden Hauptredner bloß die unentbehrlichste Mitwirkung von Seiten der Mitredner durch kurze Andeutungen ihrer Theilnahme gegeben wird, und gerade in den Hauptwerken, in denen Plato am vollständigsten seine Lehre mittheilt, in der Republik, in den Gesetzen und im Timäus ist die dialogische Form am meisten dem fortlaufenden Vortrag untergeordnet.

[1]) Hierher gehört insbesondere der Gebrauch von Allegorieen und Mythen, wodurch Plato seiner Neigung zur dichterischen Auffassung und Darstellung willfahrend zugleich manche übersinnliche Wahrheit dem Vorstellungsvermögen seiner Leser näher zu bringen und gefälliger zu machen suchte.

[2]) Indem er in seinen Dialogen den Sokrates, umgeben von Schülern und von älteren und jüngeren Liebhabern der Philosophie, nebst den berühmtesten Sophisten und mehreren der ausgezeichnetesten Denker jener Zeit persönlich auftreten und sich mit einander unterreden ließ, so gewann hierdurch seine Behandlung der Probleme, die sonst den Meisten unter seinen gebildeten Zeitgenossen trocken und abschreckend erschienen sein würde, einen eigenthümlichen Reiz und ein lebendiges Interesse. Hierdurch ward neben dem Scharfsinn auch dem Witz und der Laune ein bequemeres Feld eröffnet und der Anwendung jener Kunst ein gewisser Spielraum gegeben, die schon von den Alten mit Recht an Plato anerkannt worden, die Individualität der Personen, um deren Schilderung es ihm zu thun war, mit wenigen bezeichnenden

wie diese in seinem Geist hervor traten, kenntlich zu machen, zum Nachdenken hierüber anzuregen, und auf die Grundlage einer zuverlässigen Vernunfterkenntniß hinzuweisen, in welcher nach seiner Meinung einige der wichtigsten Probleme bereits ihre Lösung gefunden, und von welcher aus die übrigen alle einst mit Erfolg bearbeitet werden konnten. Dagegen würde sie höchst unpassend sein, wenn der Zweck hätte erreicht werden sollen, ein Ganzes philosophischer Lehrbegriffe im wissenschaftlichen Zusammenhange mit dem Anspruch auf befriedigende Deutlichkeit, Gründlichkeit und Gewißheit vorzutragen. Unstreitig hat er dies nicht beabsichtigt, und

---

Zügen kenntlich zu machen und anschaulich vor den Blick hinzustellen. Rücksichtlich hierauf wird uns berichtet, daß er die Schriften des syrakusanischen Mimendichters Sophron zuerst von Sicilien nach Athen gebracht, sie vorzüglich geschätzt, bis an sein Lebensende immer um sich gehabt und sie für seine Dialogen zum Muster in der Charakteristik genommen habe. Ferner konnte Plato auf diese Weise die philosophischen und sophistischen Ansichten, die er bestreiten wollte, mit einer besonderen Lebendigkeit und Wahrheit, zugleich aber auch in einem Colorit hervortreten lassen, durch welches seine Polemik begünstigt ward. Endlich durfte er so seine eigenen Lehrmeinungen, die er Anderen, und zwar mit wenigen Ausnahmen dem Sokrates in den Mund legte, mit einer größeren, wenn gleich in manchen Puncten immer noch sehr beschränkten Freimüthigkeit vortragen und die Verantwortlichkeit für solche von sich ablehnen, welche die religiöse und politische Denkart seiner Mitbürger verletzten. Ueberhaupt war es dem demokratischen Sinne der Athenienser angemessen, daß er nicht als Besitzer einer höheren, vor Allen ihn auszeichnenden Weisheit und Wissenschaft sich unmittelbar geltend machte und nicht dogmatisch in seinen Schriften zu ihnen sprach, sondern daß er an seiner Statt Andere das Wort führen und auch diese, wie er zu thun pflegt, bei den wichtigsten Lehren auf alte göttliche Autoritäten und Eingebungen sich berufen ließ.

augenscheinlich ist ein solches ausgebildetes System in seinen Schriften nicht enthalten.

59. Eben so wenig aber erweist sich die bereits von den Neuplatonikern angenommene und in der neueren Zeit von mehreren Gelehrten vertheidigte Meinung als gegründet, daß er in seinen Dialogen nur auf eine exoterische und populäre Weise sich ausgelassen, und daß er sein eigentliches System als eine geheime esoterische Lehre in mündlichen Vorträgen bloß seinen geprüften Schülern mitgetheilt habe. Sie beruht auf falschen Voraussetzungen, hat kein einziges irgend gewichtiges Zeugniß für sich aufzuweisen, und steht nicht nur mit dem Charakter Plato's selbst und seiner Zeit, sondern auch mit der Weise in Widerspruch, wie Aristoteles auf Plato's Philosopheme sich bezieht. Aristoteles führt in seinen häufigen Erwähnungen und Beurtheilungen der Platonischen Lehrsätze größtentheils entweder Stellen aus namentlich bezeichneten Dialogen seines Lehrers, oder doch solche Behauptungen an, welche wir in den Dialogen antreffen. Nur selten bringt er Puncte zur Sprache, die er allein aus Plato's mündlichen Belehrungen kennen konnte, welche aber nichts Anders, als bloß eine nähere Bestimmung der für uns unmittelbar zugänglichen Platonischen Begriffe enthalten. Es liegt also am Tage, daß Aristoteles die uns vorliegenden Gespräche für die Haupturkunden der Philosophie seines Vorgängers gehalten hat. Sind sie dieses nun, wie hiernach nicht zu bezweifeln ist, in der That, so dürfen wir nach ihrer Leitung und Anweisung uns das Urtheil bilden, daß Plato ein apodiktisches Wissen lediglich da inne zu haben und darzulegen überzeugt ist, wo er die Hauptpuncte seiner Ideenlehre behandelt, und wo er ihnen gemäß theils über das Verhältniß der reinen Vernunfterkenntniß zu der Erfahrungskenntniß, theils über das Walten der göttlichen Vorsehung im Bezug auf die physische und die moralische Weltordnung, und über die obersten Grundsätze der Sittlichkeit und der Religiosität sich äußert. Dagegen hinsichtlich der Objecte seiner Physik und einer Menge einzelner untergeordneter Probleme sowohl der Erkenntnißlehre, als der praktischen Philosophie gibt er den Mangel an zureichender Gewißheit, und entweder eine völlige Un-

entschiedenheit, oder eine bloße Annäherung an das Ziel der Wissenschaft in seinen Behauptungen kund. Nun läßt er auch selbst über die Gegenstände seiner festen Ueberzeugung den Sokrates und Andere, denen er seine Gedanken in den Mund legt, mit großer Vorsicht und Behutsamkeit sprechen, weil es ihm darum zu thun war, gegen die Religionsvorstellungen seiner Mitbürger nicht auffallend anzustoßen und überhaupt diejenigen Volksmeinungen zu schonen, welche in das Leben des athenienstischen Staates tiefer eingriffen. Demzufolge ist anzunehmen, daß die von ihm gewählte schriftliche Darstellungsweise (welcher der mündliche Vortrag sowohl dem wesentlichen Inhalte nach, als zum Theil in der Anwendung der sokratischen Methode, die wahrscheinlich bei den schwierigeren Puncten mit einer fortlaufenden Darstellung abwechselte, entsprochen zu haben scheint,) aus keinem anderen Grunde, als zufolge ihres Einklanges mit seiner Gesinnung und mit seiner philosophischen Denkweise den entschiedenen dogmatischen Ton zu vermeiden pflegt. Nur bei dieser Bewandtniß der Sache wird uns auch das Entstehen der neueren Akademie begreiflich.

1. Dialektik.

60. In seinen dialektischen Untersuchungen ging Plato aus von der Hervorhebung des Gegensatzes, der zwischen dem sinnlichen Wahrnehmen und dem rein denkenden Erkennen für seine Erwägung sich darstellte[1]). Vermittelst der Sinneswahrnehmungen, bei denen die Seelenthätigkeit von der Beschaffenheit und Wirksamkeit der leiblichen Organe abhängig ist[2]), fassen wir nicht das wahre Sein und das lautere Wesen der Dinge auf. Denn was wir vermittelst ihrer gewahren, ist in beständiger Veränderung, im unaufhörlichen Uebergang aus einem Zustand in den andern befindlich,

---

[1]) Man vergleiche unter vielen anderen Stellen: Theaet. p. 185. Phaed. p. 65. 66. 78. 79. Parm. p. 129. e. De Rep. V. p. 479. VII. p. 532. u. 534.

[2]) Theaet. p. 184. d. 185. c. 186. b. Phileb. p. 33. 34. u. 43. Phaed. p. 65. b. u. c. 79. c. Soph. p. 248. a.

ist also kein eigentlich Seiendes, weil es kein festes Sein behauptet, sondern ein Nichtseiendes, ein rastlos Entstehendes und Vergehendes [1]), und besitzt eben so unvollkommene, wie unstäte Eigenschaften, welche mit entgegenstehenden gemischt und mit Mängeln behaftet ihre wesentliche Eigenthümlichkeit nicht treu und genau darstellen [2]). Dagegen vermag unsere Seele, indem sie die reine, von der Mitwirkung des Leibes nicht unmittelbar abhängige Wirksamkeit des Nachdenkens übt, solche Vorstellungen aus ihrem eignen Innern zu entwickeln, in denen sie das unveränderliche, ungemischte, lautere, einfache, sich selbst ewig gleiche, unkörperliche und übersinnliche Wesen des Wirklichen, das bloß denkbare wahrhaft Seiende zu ihrer Anerkennung bringt [3]). Hiernach ist es keine Einsicht und Wissenschaft [4]), sondern eine Erscheinungskenntniß [5]), welche wir durch Sinnesempfindung von den sinnenfälligen, individuellen und wandelbaren Gegenständen gewinnen können, weil von ihnen nichts Festes, Bleibendes, Wesentliches und Allgemeines sich aussagen läßt. Aber von jenem ewigen, wandellosen und wahren Wesen [6])

---

[1]) Tim. p. 27. d. u. 28. a. 52. a. De Rep. p. 508. d. Phaed. p. 78. e. 79. a. 83. a. u. b. Parm. p. 152. Zu vergl. Soph. p. 256. seq.

[2]) Phaed. p. 74. u. 75. De Rep. V. p. 478. seq.

[3]) Theaet. p. 186. a. Phaed. p. 65. 66. 78. 79. Phileb. p. 15. b. Tim. p. 27. 28. 51. 52. Phaedr. p. 247. c. Cratyl. p. 439. u. 440. Symp. p. 211. a. De Rep. IX. p. 585. b.

[4]) γνῶσις und ἐπιστήμη, im Gegensatze gegen δόξα, worüber insbesondere zu vergleichen de Rep. V. p. 477. seq.

[5]) δόξα, welche eine wahre ist (δόξα ἀληθής), wann dasjenige, was zufolge des Zusammenwirkens des Wahrnehmungsvermögens, des Gedächtnisses und des Vermögens der Sprachbezeichnung innerlich angeschaut und innerlich ausgesprochen worden, dem äußerlich Vorhandenen entspricht. Plat. Phileb. p. 38. u. 39. Theaet. p. 189. e. u. 190. a. Sophist. p. 263. e.

[6]) τὸ αὐτὸ ἕκαστον, τὸ αὐτὸ καθ' αὐτό. Phaed. p. 68. e. 66. a. Sympos. p. 211. a.

ist ein zuverlässiges Wissen durch die Vernunftbetrachtung[1]) zu erstreben.

61. Die Vorstellungen, in denen unser Geist mit reiner Selbstthätigkeit das bezeichnete Wesen zu erkennen fähig und berufen ist, sind die Begriffe, die Anerkennungen der von Plato so genannten Ideen[2]), deren Getrenntheit von dem Sinnenfälligen, auf welches sie formend einwirken, und deren reale Objectivität und Unabhängigkeit von dem menschlichen Denken, welchem sie sich offenbaren, den Hauptpunct der Platonischen Lehre ausmacht. Von jeder besonderen Vielheit der gleichartigen und gleichnamigen, im Gebiete des Wahrnehmbaren hervortretenden individuellen Gegenstände, sowohl der subsistirenden Einzelwesen, als ihrer Eigenschaften, Zustände und Verhältnisse gibt es in der Sphäre der übersinnlichen Wirklichkeit eine besondere Idee, nach welcher jene Gegenstände benannt werden[3]). Die Idee enthält die nothwendigen, wechsellosen und reinen Bestimmungen der Gattungs- und Arteigenthümlichkeit, deren wir uns in den Begriffserklärungen bewußt werden[4]), und welche an dem sinnenfälligen Individuellen nur in veränderlicher, getrübter und mangelhafter Erscheinung wahrnehmbar ist[5]). Die Ideen sind die Vorbilder[6]), zu denen die Gegenstände der Sinnenwelt als Nachbilder oder Nachahmungen[7]) sich verhalten, diese unselbständigen Gegenstände, welche lediglich

---

[1]) νόησις Tim. p. 52. a.. εἰλικρινὴς διάνοια Phaed. p. 66. a.

[2]) ἰδέαι, auch häufig als εἴδη von Plato bezeichnet.

[3]) Phaed. p. 102. De Rep. p. 507. b. Phileb. p. 15. a. u. b. Parm. p. 132. d. u. s. w.

[4]) Phaedr. p. 237. b. Cratyl. p. 439. seq. Arist. Met. Z. 15.: ἔσται γάρ ἰδέα τὶς, ἣν ἀδύνατον ἐπὶ πλειόνων κατηγορῆσαι ἢ ἑνός· οὐ δοκεῖ δὲ, ἀλλὰ πᾶσα ἰδέα εἶναι μεθέκτη.

[5]) Phaed. p. 74. 75.

[6]) παραδείγματα. Parm. p. 132. d.

[7]) ὁμοιώματα. Parm. l. c.

vermöge ihrer Theilnahme an dem idealen Sein [1]) ihre wandelbare Existenz und Beschaffenheit besitzen. Da uns die Wahrnehmung bloß das Nachgebildete und an dem Wesen Theilnehmende, nicht aber die urbildlichen Wesenheiten selbst erblicken läßt, so kann die Weise, wie der menschliche Geist hiernieden zur Anerkennung derselben gelangt, nichts Anderes, als eine durch die Auffassung des Sinnenfälligen bloß in ihm angeregte, auf dem Wege des reinen Denkens in ihm erfolgende Entfaltung der Ideevorstellungen aus seinem eignen Innern sein, welche Plato mit Hinzuziehnng einer dichtrischen Hülfshypothese als Erinnerung [2]) bezeichnet und beschreibt. Diese Hypothese gehört jedenfalls bei Plato nur zu seinen physikalischen Ansichten, denen er den Charakter der mehr oder minder wahrscheinlichen Meinung beilegt. Unser Geist lebte ihr zufolge vor dem gegenwärtigen Dasein in einem vollkommneren Zustande, in welchem die unmittelbare Anschauung der Ideen ihm vergönnt war. Nachdem er in die Verbindung mit seinem irdischen Leib eingetreten ist, und aus dem anfänglich bewußtlosen Zustande der frühesten Kindheit allmählig zum Selbstbewußtsein und zum Bewußtsein der Außendinge zu erwachen beginnt [3]), werden vermittelst der Wahrnehmungen, weil sie das dem Inhalte der Ideen Analoge darbieten, die Ideevorstellungen selbst in ihm wiedererweckt [4]). Je mehr er nun in sich selbst einkehrt und mit absichtlichem planmäßigen Nachdenken der Erinnerung nachhilft, desto vollständiger setzt er sich wieder in den Besitz und Gebrauch seines ursprünglichen Eigenthumes [5]). — Gemäß dieser Ansicht, in welcher

---

[1]) *μέθεξις, κοινωνία, παρουσία.* Phaed. p. 100. 101. Soph. p. 259. a. Conv. p. 210. Euthyd. p. 300. Arist. Met. A. 6. u. 7. M. 5.

[2]) *ἀνάμνησις.* Phaed. p. 72. e. p. 77. Men. p. 81. c. seq. Phaedr. p. 249. b.

[3]) Tim. p. 44. a. De Leg. II. p. 672. b.

[4]) Phaed. l. c. Men. l. c.

[5]) De Rep. VI. 508. Als einen Beweis für die Wahrheit dieser Lehre betrachtet Plato die Thatsache, daß wir durch bloße Fra-

das Wahre allerdings noch in keiner bündigen und befriedigenden Form hervortritt, darf die Platonische Ideenlehre nach ihrer Beziehung auf unser Erkennen nicht für einen einseitigen, die Vernunfterkenntniß nur im Widerspruch mit der Erfahrungskenntniß aufstellenden und durchführenden Rationalismus gelten, so wenig, wie sie in ihrer Beziehung auf die Objectivität der erkennbaren Wirklichkeit ein einseitiger Idealismus ist. Vielmehr räumt sie ein, daß die Wahrnehmung einen Beitrag, die ersten Anregungen und Bedingungen zu unsrer hiernieden sich entwickelnden Vernunfterkenntniß gibt, und daß den wahrnehmbaren Dingen eine zweifellose, die Wirklichkeit und Bedeutung der Welt enthaltende Realität zukommt, indem dieselben ihren idealen Urbildern als Nachbilder entsprechen. Daher steht sie auf der einen Seite, wenn gleich noch in einer unzulänglichen und durch Phantasiethätigkeit getrübten Weise, und mehr zum Rationalismus sich hinneigend, in dem gültigen Gesichtskreise desjenigen Standpunctes, welcher den Gegensatz des Rationalismus und des Empirismus vermittelt, so wie sie auf der andern Seite den gültigen Standort des Ideal-Realismus behauptet und zwar keineswegs die vollendete Gestaltung, aber doch eine höhere Ausbildung desselben enthält, als der pythagoreische Lehrbegriff.

62. Durch die objective Realität und Bedeutsamkeit der Ideen wird also einerseits im Bezug auf den menschlichen Geist die Möglichkeit der reinen Vernunfterkenntniß, andrerseits im Bezug auf die sinnenfällige Welt das Bleibende der Gattungen und Arten und die specifische Beschaffenheit der einzelnen Dinge begründet. Sind hiernach die Ideen für die Ordnung des Sinnenfälligen die ordnenden Normen, enthalten sie die Formen und Regeln der Gestaltung

---

gen allgemeine Vorstellungen und Erkenntnisse in Anderen hervorzurufen vermögen, was nach seiner Meinung nicht möglich sein würde, wenn solche Begriffe und Urtheile nicht vorher schon in ihrem Innern gelegen hätten, ohne in ihrem Bewußtsein sich ausgesprochen zu haben. Phaed. p. 73. a. Men. p. 83. b. seq.

des Individuellen, so steht nothwendig diesem bestimmenden idealen Princip gegenüber das bestimmbare materiale, welchem an sich nichts Anderes, als die Empfänglichkeit für die Formbestimmungen nebst der hiervon unzertrennlichen Räumlichkeit und ungeordneten Beweglichkeit zukommt, und in welchem der Grund der Unvollkommenheit der Dinge, wie in den Ideen der Grund des an den Dingen Uebereinstimmenden und Regelmäßigen liegt. Plato deutet selbst unverkennbar darauf hin, wie er bei diesem Theil seiner Lehre dem Pythagoreischen Philosophem sich anschließt. In seinem Dialog „Philebus"[1]) gebraucht er für jene beiden Principien auch die Pythagoreischen Ausdrücke „Grenze" und „Unbegrenztes" und bezeichnet die erstere als dasjenige, woraus das Maß und die Zahl hervorgehe, das letztere als den Sitz der Verschiedenheiten des Mehr und des Weniger. Aussprechend, daß diese Lehre als etwas wahrhaft Erleuchtendes, als eine Gabe der Götter aus der alten besseren Zeit stamme, führt er dort die Grenze und das Unbegrenzte als zwei Arten des Seienden und das aus Beiden Gemischte als die dritte auf. Im „Sophisten"[2]) zeigt er, hier mit Bestreitung eleatischer und megarischer Vorstellungen, daß eine Vielheit des Seienden als Erklärungsgrund der Vielheit des Erscheinenden angenommen werden müsse und daß jene Vielheit des wandellos und eigentlich Seienden in den Ideen bestehe, denen gegenüber dasjenige Princip, worin sie zu ihrem sinnenfälligen Ausdruck gelangen, als das Unbegrenzte, als das Andere und als das Nichtseiende zur Hervorhebung des vollständigen Gegensatzes gegen das Bestimmende, sich ewig Gleiche und wahrhaft Seiende von ihm bezeichnet wird. Auch an andern Stellen[3]) wird der bestimmbare Stoff das Nichtseiende, so wie auch das dem Seienden Aehnliche und das Mittel zur Verwirklichung der Wesenheit genannt. Im „Timäus," wo er seine physikalischen Ansichten Pythagorisirend vorträgt, beschreibt er das materiale Princip als das-

---

[1]) p. 16. c. u. 25—30.

[2]) p. 240. u. s. w.

[3]) De Rep. V. 477. a. 479. b. X. 597. a. Phileb. p. 54. a.

jenige, was alles Werden in sich aufnehme, was alle Bestimmungen zu empfangen geeignet sei, ohne selbst jemals einer der bestimmten Stoffe zu sein, als die Mutter von allem Sinnenfälligen, als die bildsame Masse, worin Alles abgedrückt werde, als ein Unsichtbares und Gestaltloses, welches auf unbegreifliche Weise an dem Vernünftigen Theil nehme, als das ursprünglich in einer regellosen Bewegung Befindliche, und zugleich auch als den Raum, der Allem, was Entstehung hat, seine Stätte darbiete[1]). Es ist hiernach klar und zweifellos, daß Plato zwischen seinem idealen und materialen Princip einen wesentlich gleichen Unterschied und Zusammenhang annimmt, wie die Pythagoreische Lehre zwischen dem Begrenzenden und dem Unbegrenzten. Aber mit einem bedeutenden Fortschritt erhebt er sich über den Standpunct der letzteren, indem er an die Stelle der bloß mathematischen oder quantitativen Maßbestimmung die qualitativ bestimmende Eigenthümlichkeit und Macht der Ideen setzt. Hiernach mußte er auch den Zahlen eine andere Bedeutung und Stellung anweisen, als die Pythagoreer gethan. Er trennte nach dem Ausspruch des Aristoteles die Zahlen von dem Sinnenfälligen, während Jene behaupteten, die Dinge selbst sein Zahlen, und er betrachtete die mathematischen Bestimmungen als das zwischen dem Idealen und dem Sinnenfälligen in der Mitte Stehende und folglich Vermittelnde, von dem letzteren durch ihre Ewigkeit und Unveränderlichkeit unterschieden, von dem ersteren dadurch, daß jede der Vervielfältigung fähig und in der Vielheit vorhanden, eine jede Idee aber in ihrer Eigenthümlichkeit die einzige sei[2]).

---

[1]) Tim. p. 27. e. 30. a. 48. e. 49. a. 50. b. u. d. 51. a. u. b. 52. a. 69. b.

[2]) Arist. Met. A. 6. Vergl. Plat. de Rep. VII. p. 525. u. 527. Mehrere Anführungen bei Aristoteles weisen darauf hin, daß Plato über das Verhältniß der Ideen zu den Zahlen nähere Bestimmungen gegeben, die in den Dialogen theils gar nicht, theils nicht kenntlich genug hervortreten, und welche Aristoteles aus den ungeschriebenen Vorträgen seines Lehrers kennen gelernt.

63. Die Anerkennung der objectiven Wirklichkeit nnd Kraft der Ideen als der ewigen gedachten Wesenbestimmungen und urbildlichen Gedanken, die nothwendig als etwas Voraussetzendes und Begründetes sich erweisend einen lebendigen geistigen Urquell voraussetzen, führt unsere Betrachtung hinauf zu dem nichts voraussetzenden unbedingten Urgrund von Allem, zu der göttlichen Vernunft, welche sie denkt, und vermittelst ihrer den menschlichen Geist erleuchtet und die sinnenfällige Welt gestaltet und ordnet [1]. Der denkende Urgrund ist das schlechthin Gute [2], aus welchem die Wahrheit und die Erkenntniß als das der Natur des Guten Verwandte entspringen [3]. Zu seinem Gleichnisse in der sinnenfälligen

---

Diese Anführungen sind zum Theil für uns nicht klar und verständlich genug. Aus ihnen geht hervor, daß Plato, um die Vielheit der Ideen zu erklären, gelehrt hat, das Unbegrenzte, welches eben so wohl den Ideen, als den sinnenfälligen Dingen in der Eigenschaft des materialen Princips zum Grunde liege, habe zwei Seiten, die des Großen und die des Kleinen, in dem Sinne, daß für die Vermehrung, wie für die Verminderung, ein Fortschritt in das Endlose möglich sei. Die Elemente der Ideen sein die Einheit und das Große und das Kleiue, in dem Großen und dem Kleinen sei der Stoff, in der Einheit das Wesen der Ideen enthalten. Dem gemäß sein auch die Ideen unter der Form der Zahl aufzufassen und die idealen Zahlen (*ἀριθμοὶ εἰδητικοί*) von den mathematischen zu unterscheiden, die ersteren als die mit einander unvereinbaren, die letzteren als die mit einander vereinbaren. Arist. Met. A. 6. 7. u. 9. M. 4. u. 6 — 8. N. 1. u. 3. Phys. III. 4. u. 6.

[1]) Phaed. p. 101. De Rep. VI. p. 508. seq. VII. p. 518. u. 533. Tim. p. 28. c. Phileb. p. 22. a. 26. e. p. 30. d. De Leg. X. p. 896. e. XII. p. 966. d.

[2]) *τὸ ἀγαθόν*. Phileb. p. 20. b. De Rep. VI. p. 505. 508. u. 509. VII. 517. u. 518. Vergl. Phaedr. p. 246. e.: *τὸ δὲ θεῖον καλόν, σόφον, ἀγαθὸν καὶ πᾶν ὅ τι τοιοῦτο.*

[3]) *ἀγαθοειδῆ ταῦτ᾽ ἀμφότερα.* De Rep. VI. p. 509. a.

Welt ist von dem Guten die Sonne hervorgebracht. Wie die Sonne den sichtbaren Dingen nicht bloß das Vermögen gesehen zu werden, sondern auch das Werden, den Wachsthum und die Nahrung verleiht, obgleich sie selbst nicht das Werden ist: so stammt den durch unsere Vernunft erkennbaren Gegenständen nicht nur das Erkanntwerden, sondern auch ihr Sein und Wesen von dem Guten, während das Gute keineswegs dieses Wesen selbst ist, vielmehr über dasselbe an Würde und Macht emporragt[1]). Nicht unmittelbar, sondern mittelbar in seinen Wirkungen wird Gott von uns erkannt. Durch die Wahrheit und Wirklichkeit der Ideen, durch die Ordnung und Schönheit der den Ideen gemäß geordneten und gestalteten sichtbaren Welt, durch das Walten einer weisen, gerechten und gütigen Vorsehung über alle, auch über die geringfügigsten Begebenheiten der Natur und Angelegenheiten der Menschheit offenbart sich der vollkommene, im höchsten und unvergleichlichen Sinne vernünftige Urheber und Beherrscher des Universums[2]).

2. Physik.

64. Die Betrachtungen der Physik, die sich mit dem Gewordenen, Sinnenfälligen und Wandelbaren beschäftigen, gehen in ihren einzelnen Puncten nicht über die Sphäre der Erscheinungskenntniß und also der Wahrscheinlichkeit hinaus[3]). Aber der eine Grundgedanke zieht sich durch sie mit zweifelloser Gewißheit als

---

[1]) De Rep. VI. p. 509. VII. p. 517. b. Phileb. p. 20. de Phaed. p. 100. a.

[2]) De Leg. X. p. 896. e. seq. 897. d. 900. c. XII. p. 966. d. De Rep. VII. p. 517. c. Tim. p. 28. b. Phileb. p. 26. u. 27. Phaed. p. 97 — 100. Man vergleiche über die verschiedenen Seiten oder Eigenschaften der göttlichen Vollkommenheit Phaedr. p. 246. e. 247. a. De Rep. II. p. 379. u. 380. X. p. 617. Theaet. p. 176. d. seq. Tim. p. 29. b. 37. c. 52. a. 68. d. Phileb. p. 30. d.

[3]) Tim. p. 27. d. 29. d. 37. b. 59. c. Phileb. p. 59.

Resultat der Dialektik hindurch: daß die ideale Ursachlichkeit und vermittelst ihrer die Freiheit und die vernünftige Absichtlichkeit über das Nothwendige der physischen Ursachen herrscht. Jene Ursachlichkeit enthält mit den Zwecken und Formen des Daseins der Dinge den wahren Grund dieses Daseins, das physisch Nothwendige dagegen enthält nur die unerläßlichen Bedingungen, unter denen die Zwecke und die Formen an der Ordnung der Welt zu ihrer Darstellung gelangen [1].

65. Weil die Welt körperlich, sichtbar und fühlbar ist, so gehört ihr Dasein nicht in das Gebiet des Ewigen und Unveränderlichen, sondern hat einen Ursprung genommen, und ist folglich durch eine Ursache hervorgebracht worden; denn Alles, was entsteht, muß nothwendig aus einer Ursache hervorgehen [2]. Die Welt ist von allem Entstandenen das Vorzüglichste, wie ihr Schöpfer und Vater von allen Ursachen die beste, und sie ist daher nach dem ewigen mangellosen Vorbilde des idealen Seins aus ihrem ursprünglichen Stoffe gestaltet [3]. Als etwas Gewordenes mußte

---

[1]) **Tim. p. 46. d. u. e. Phileb. p. 26. e. Phaed. p. 100. b.** Hiernach werden die idealen Ursachen als *αἰτίαι πρῶται*, die physischen als *αἰτίαι δευτέραι* bezeichnet, **Tim. l. c.**, die letzteren auch als *ξυναίτια*. **Politic. p. 281. e. Phaed. p. 97. b. 99. b.**

[2]) **Tim. p. 28. b. Arist. Phys. VIII. 1:** *Πλάτων δ' αὐτὸν (τὸν χρόνον) γεννᾷ μόνος· ἅμα μὲν γὰρ αὐτὸν τῷ οὐρανῷ γεγονέναι, τὸν δ' οὐρανὸν γεγονέναι φησίν.*

[3]) **Tim. p. 29. a. seq.** Der Grund der Weltgestaltung ist die Güte Gottes. Fern vom Neide wollte Gott, daß alles Entstehende so sehr, als möglich, gut und ihm ähnlich werde. **l. c.** Deshalb ergriff er bei der Weltbildung alles Sinnenfällige, was in einer verworrenen regellosen Bewegung sich befand, und führte es aus dem Zustande der Unordnung in den Zustand der Ordnung ein. **Ib. p. 30. a. d. 69. b. Arist. de Coelo. III.** Vergl. **Politic. p. 273. b. seq.** Die Welt besitzt von ihrem Anordner alles ihr angehörige Schöne, aber von der vorweltlichen Beschaffenheit

sie körperlich sein[1]). Um ihr aber den höchsten Grad der Vortrefflichkeit zu ertheilen, dessen die Natur des Gewordenen fähig ist, pflanzte Gott dem Körper der Welt eine vernünftige Seele ein[2]). Nur eine einzige Welt wurde hervorgebracht, damit sie die möglichst große Aehnlichkeit mit ihrem Urbilde besitze, mit dem schönsten und vollkommensten unter den reinen Gedankenwesen, welches als das ideale lebendige All die übrigen Urbilder lebendiger Einzelwesen sämmtlich in sich befaßt[3]). Gott bildete die Weltseele, indem er zuvörderst aus der untheilbaren, immer auf gleiche Weise sich verhaltenden Wesenheit, und aus der entgegengesetzten, welche in den Körpern theilbar wurde, eine dritte entstehen ließ, die in der Mitte zwischen beiden befindlich den Charakter der Einerleiheit zugleich mit dem der Verschiedenheit erhielt, und indem er alsdann diese drei Arten des Seins zu einer einzigen verband, wobei er die schwer zu vereinigende Natur des Verschiedenen mit Gewalt an die des Einerlei Bleibenden knüpfte[4]). Dem von seiner Seele durchdrungenen und bewegten Körper der Welt wurde die vollkommenste Gestalt, die kugelförmige verliehen[5]), so wie auch die Weise seiner rastlosen, sich immer gleich bleibenden, weder vorschreitenden noch rückschreitenden Kreisbewegung die vortrefflichste ist[6]). Da Gott

---

ihres Stoffes her alles Widerwärtige und Unrechte, was in ihr zum Vorschein kommt. Polit. l. c. Das Böse — sagt Plato in diesem Sinne — kann weder ausgerottet werden, da es immer etwas dem Guten Entgegengesetztes geben muß, noch auch bei den Göttern seinen Sitz haben. Theaet. p. 176. a.

[1]) Ib. p. 31. b.

[2]) Ib. p. 30. a. 31. a.

[3]) Tim. p. 31. a.

[4]) Ib. p. 34. e. Arist. de Anima. I. 2: *τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ Πλάτων ἐν τῷ Τιμαίῳ τὴν ψυχὴν ἐκ τῶν στοιχείων ποιεῖ· γινώσκεσθαι γὰρ τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον, τὰ δὲ πράγματα ἐκ τῶν ἀρχῶν εἶναι.*

[5]) Ib. p. 33. b.

[6]) Ib. p. 34. a. De Leg. X. p. 898. a. Die beseelte Welt umfaßt

der Welt nicht die Ewigkeit mittheilen konnte, welche ihrem Urbilde angehört, so erschuf er zu ihrer möglichst treuen Verähnlichung mit demselben die Zeit, als ein bewegliches, stetig in der Zahl fortschreitendes Bild der in dem Reiche des Uebersinnlichen bleibenden Ewigkeit [1]). Als Theile der Zeit bestimmte er die Tage und Nächte, die Monate und Jahre, und so entstand die Zeit zugleich mit dem Weltganzen [2]), um auch zugleich mit demselben wieder aufgehoben zu werden, wenn anders jemals eine Auflösung für beide eintreten wird [3]). Hiernach ist die nachgebildete Welt und war und wird

in ihrer Einheit die vollständige Allheit dessen, was nach dem Muster der Ideen von Gott hervorgebracht werden konnte. Außerhalb ihrer ist nichts zurückgeblieben, woraus sich etwas Anderes formen ließe. Sie ist insofern sich selbst genügend, als sie keiner Wechselwirkung mit einem andern sinnenfälligen Gegenstande bedarf, und alle ihre leidenden und thätigen Zustände in sich selbst und durch sich selbst erlebt. Tim. p. 33. c. seq. Um ihrem Urbilde zu entsprechen, muß sie die in demselben vorgebildeten Gattungen lebendiger Individuen enthalten, deren vier sind, erstlich das himmlische Geschlecht der Gestirne, welche auch — in gleicher Weise, wie die Welt selbst als ein glückseliger Gott (*εὐδαίμων θεός* Tim. p. 34. b.) bezeichnet wird — die Götter, und um sie von ihrem Schöpfer zu unterscheiden, die sichtbaren und erzeugten Götter (*ὁρατοὶ καὶ γεννητοὶ θεοί*) genannt werden, zweitens die Gattung der geflügelten, in der Luft schwebenden, drittens der im Wasser sich aufhaltenden, viertens der das feste Land bewohnenden Geschöpfe. Ib. p. 39. e. seq. Ueber die Vorstellungen, welche Plato von der Natur und der Bewegung der Gestirne, und von ihren beiden Hauptkreisen, dem Fixsternenkreise und dem Planetenkreise entspricht, vergl. Tim. p. 36—41.

[1]) Tim. p. 37. d.

[2]) Tim. l. c. Arist. Phys. VIII. 1.

[3]) Tim. l. c. Plato läugnet an andern Stellen bestimmt diese Auflösung und läßt den Welturheber zu den Gestirnen sagen,

sein durch alle Zeit hindurch, während das Urbild, für welches, wie für das Wandellose überhaupt, kein dreifaches Verhältniß der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft Statt findet, die Ewigkeit hindurch dauert[1]).

66. Die Absichten und Ideen der göttlichen Vernunft als die ersten und herrschenden Ursachen konnten unmöglich ohne die dienenden mitwirkenden Bedingungen oder secundären Ursachen, welche in dem bestimmbaren Stoffe der Körperwelt und in dessen veränderlicher beweglicher Natur enthalten sind, zur Weltbildung wirksam sich erweisen[2]). Wie in jenen die Vernunft, so spricht in diesen die Nothwendigkeit sich aus, und dergestalt ist die Entstehung der Welt eine gemischte, durch die Vereinigung der Vernunft mit der Nothwendigkeit zu Stande gekommene[3]). Das bestimmbare und bildsame Mittel, welches in den körperlichen, wandelbaren Gestalt-

---

daß sie als entstandene Wesen zwar nicht schlechthin unsterblich und unauflöslich sein, jedoch vermöge der Kraft seines Willens niemals dem Untergange anheim fallen sollen, indem das so schön im Weltganzen Zusammengefügte nicht zerstört werden dürfe. Tim. p. 41. a. Vergl. ib. 32. c. 38. b. Eine Andeutung der Vorstellung, daß die verschiedenen uns erscheinenden Bewegungen und Stellungen der Gestirne einen Einfluß auf die uns betreffenden Ereignisse üben, und daß kommende Begebenheiten aus den Constellationen als aus Zeichen von den Kundigen vorhergesehen werden können, findet sich Tim. p. 40. d. Ebendaselbst p. 39. geschieht auch des vollkommenen Jahres (τέλεος ἐνιαυτός) Erwähnung, welches dann vollendet ist, wann die Gestirne sämmtlich zu dem nämlichen Standpunct zurückgekehrt sind, von welchem ihre Bewegungen zuerst nach erfolgter Weltbildung ausgingen. Vergl. Cic. de Nat. Deor. II. 20. De Fin. II. 31. Cic. ap. Auct. de caus. corr. eloq. c. 16.

1) Ib. p. 37. e. seq.

2) Tim. p. 46. d. u. e. 48. a. 68. e. Phileb. p. 28. c.

3) Tim. p. 48. a. 68. e.

ungen die urbildlichen Bestimmungen nachbildet, ist, wie dies schon oben in der Sphäre der dialektischen Betrachtungen zur Sprache gebracht worden, an und für sich qualitätslos und gestaltlos, unsichtbar, in ungeordneter Weise beweglich, identisch mit dem Raum und daher allem Entstehenden seinen Ort gewährend, an dem rein Denkbaren auf unbegreifliche Weise Theil nehmend [1]). Keinesweges sind in der Körperwelt die vier sinnenfälligen Elemente das Ursprüngliche und Beharrliche, denn in einem Kreislaufe gehen sie aus einander hervor und in einander über. Dagegen kommt die Ursprünglichkeit und Beharrlichkeit ihren idealen Formen zu, welche in dem Wechsel und Wandel des bestimmbaren Stoffes sich ausdrücken [2]). Die Vierzahl und die Beschaffenheit der Elemente werden von Plato aus Gründen der Zweckmäßigkeit erklärt, und ihre Gestalten auf körperliche Formen zurückgeführt, denen Dreiecke als die einfachsten Flächenfiguren zum Grunde liegen [3]).

---

[1]) Ib. p. 49—53. b. Arist. Phys. IV. 2. C. Acad. Quaest. I. 7. IV. 37.

[2]) Tim. l. c.

[3]) Tim. p. 31. u. 32. p. 47—60. Das räumlich Ausgedehnte sollte sinnenfällig sein. Die beiden vornehmsten Eigenschaften der Sinnenfälligkeit sind die Sichtbarkeit und die Betastbarkeit. Sichtbar konnte nichts werden ohne das Leuchtende, betastbar nichts ohne das Starre. Deshalb fand die Nothwendigkeit Statt, daß das Feuer und die Erde Elemente des Körperstoffes werden mußten. Diese sind aber als äußerste Gegensätze einander gegenüber gestellt, und können unmittelbar weder zu einem Ganzen mit einander verknüpft werden, noch in einander übergehen, da doch Einheit die Bestandtheile der Welt umfassen soll und da die Natur des Wandelbaren verlangt, daß an den Elementen die Möglichkeit der Verwandlung des einen in das andere gesetzt sei. Um beiden Erfodernissen Genüge zu thun, muß ein Mittleres und Vermittelndes zwischen Feuer und Erde vorhanden sein. Wenn dem Sinnenfälligen allein Länge und Breite, nicht auch Tiefe zukommen müßte, so würde ein einziges Mittleres

67. Gott wies den Gestirnen, als den von ihm selbst geschaffenen sichtbaren Göttern das Geschäft an, in Nachahmung

---

zugereicht haben, um jene beiden Gegensätze mit einander zu verbinden. Aber das Weltgebäude sollte die in drei Dimensionen ausgedehnten Körper umfassen. Ein solcher Körper gestaltet sich nicht durch einen einzigen Vereinigungspunct des zu Verbindenden, sondern nur durch zwei. Mithin mußte in die Mitte zwischen jenen ein Doppeltes, das Wasser und die Luft gesetzt und ein solches Verhältniß zwischen ihnen bewerkstelligt werden, daß sich das Feuer zur Luft verhält, wie die Luft zum Wasser, und wie die Luft zum Wasser, dieses zur Erde. Den Grundbestandtheilen des Feuers kommt die einfachste unter den geradlinigen Körperformen, die Gestalt der Pyramide oder des Tetraeder zu, welche aus vier gleichseitigen Triangeln gebildet ist, den Grundbestandtheilen der Luft die des Octaeder, aus acht solchen Triangeln bestehend, den Grundbestandtheilen des Wassers die des Ikosaeder, aus zwanzig gleichseitigen Triangeln zusammengesetzt, endlich denen der Erde die Gestalt des Kubus, welche aus sechs Quadraten besteht, von denen jedes aus vier gleichschenkligen rechtwinkligen Triangeln hervorgegangen. Die Grundbestandtheile sind so klein, daß sie erst zu einer Menge verbunden einen sichtbaren Körper darstellen. Die fünfte noch übrige reguläre eckige Körperform, die des Dodekaeder wurde wegen ihrer Annäherung an die Kugelform von Gott bei dem Entwurf des Planes für das Ganze der Welt angewandt. Auf dem Wege der Sonderung und Wiedervereinigung der Dreiecke, aus denen die Elementartheilchen bestehen, erfolgt die Verwandlung der Elemente in einander. Der tägliche Umschwung des Himmels drängt allen Körperstoff zusammen, so daß nirgends eine Leere zurückbleibt. Das Feuer ist das am meisten durchdringende Element, nächst ihm die Luft. Unter der Einwirkung der himmlischen Kreisbewegung bringt die Verbindung der ungleichartigen Stoffe die beständige Bewegung an dem Körperlichen hervor. Dergestalt ist ein Kreislauf der sinnenfälligen Dinge gesetzt, welcher die Erzeugung und die Erhaltung

seiner eignen lebenspendenden Wirksamkeit die Bildner, Träger und Ernährer der drei übrigen Gattungen lebendiger Einzelwesen zu sein, wobei er ihnen zur Grundlage dieser Bildungen die vernunftbegabten Menschenseelen, — und zwar jedem der Himmelskörper in gleicher Anzahl — übergab, welche er aus den nämlichen Bestandtheilen, wie die Weltseele, aber in minder vollkommener Mischung hervorgebracht[1]). Indem die Götter den sterblichen Leib als Werkzeug für die vernünftige unsterbliche Seele bereiteten, pflanzten sie ihm auch eine sterbliche Seele ein, den Sitz der Gemüthsbewegungen, der Begierden, Triebe und Affecte, an welcher zwei Richtungen sich von einander absondern, die höhere, die Fähigkeit des Eifers und Muthes, und die niedrigere, das sinnliche Begehrungsvermögen[2]). Plato unterscheidet die erste ursprüngliche Erzeugung der von den Himmelskörpern unter Gottes Leitung und Mitwirkung gebildeten lebendigen Einzelwesen, und die zweite Geburt. Bei der ersten wurde bloß das männliche Wesen der Menschen als die vollkommenste Form dieser Einzelwesen, jedoch geschlechtslos, und also männlich besonders in Hinsicht seiner geistigen Eigenthümlichkeit verwirklicht. Aber die sichtbaren Götter wußten

---

der Elemente in sich trägt, während das Mannigfaltige des Körperlichen auf diese Weise zu einer wahren vollkommenen Einheit zusammengefügt ist. l. c.

[1]) Ib. p. 41. c. seq.

[2]) Tim. p. 69. e. De Rep. IV. p. 435. b. bis zu Ende dieses Buches. Plato bezeichnet diese drei von ihm unterschiedenen Theile oder Hauptvermögen der menschlichen Seele mit den Ausdrücken 1) τὸ λογιστικὸν, auch τὸ θεῖον und τὸ ἀθανάτον τῆς ψυχῆς, 2) ὁ θυμός und τὸ θυμοειδές, 3) τὸ ἐπιθυμητικόν. Dem ersten weist er seinen Aufenthalt im Kopfe, dem zweiten zwischen dem Hals und dem Zwerchfell, dem dritten zwischen dem Zwerchfell und dem Nabel an. Tim. p. 69. 70. 71. 90. a. Die Organisation des menschlichen Leibes behandelt er verhältnißmäßig am ausführlichsten unter den Gegenständen seiner Naturlehre. Tim. p. 74—85.

schon damals, daß einst die männlich-menschlichen Individuen zum Theil in Frauen, und selbst auch in alle Arten der Thiere verwandelt werden würden, und berücksichtigten dies im voraus bei der Einrichtung der ursprünglichen Leibesform. Bei der zweiten Geburt werden diejenigen Seelen, welche in der früheren Periode ihres männlichen Daseins durch die Art ihrer Vergehungen diese Weise der Verschlimmerung ihres Looses verdient haben, theils als weiblich-menschliche Individuen dargestellt, theils als Vögel, als Landthiere und als Wasserthiere [1]). Erst mit dem Beginne dieser zweiten Periode erhielt der männliche Körper die zur Zeugung erfoderliche Organisation [2]). Nach dem zweiten Tode wird jede noch nicht von der Schlechtigkeit befreite Seele so lange durch Thierformen hindurchwandern müssen, bis in ihr die sittliche Besserung mit der Herrschaft der Vernunfterkenntniß eingetreten sein wird, worauf sie in die Weise ihres ersten uud besten Zustandes zurückgelangt [3]). Die ursprüngliche Zahl der zuerst von Gott geschaffenen und unter die Gestirne vertheilten Seelen vermindert und vermehrt sich nicht im Laufe der Zeiten [4]). Mit dem Beweise für die unsterbliche Fortdauer des menschlichen Geistes, den Plato aus dieser physikalischen Lehre hernimmt, verbindet er noch einige andere Betrachtungen, welche zu dem gleichen Resultate führen sollen, unter denen die wichtigste die Erwägung des wahren Berufes unseres geistigen Lebens ist [5]).

---

1) Ib. p. 41. e. seq. 76. d. 90. e. seq.

2) Ib. 90. e. 91. a. seq.

3) Ib. p. 42. b. seq.

4) De Rep. X. p. 611. a. Phaed. p. 70. d. 72. c. 103. b.

5) Phaed. p. 67. 68. 80. 81. 106. 114. De Rep. V. p. 611. c. 612. a. De Leg. X. p. 904. a. seq. Er hat in seinen Dialogen, am vollständigsten im Phädon, Beweise ontologischer und kosmologischer Art für die Unsterblichkeit der individuellen Menschenseele aufgestellt, jedoch nur die Kraft, eine größere oder geringere Wahrscheinlichkeit für ihre Annahme hervorzubringen, diesen Argumenten beigelegt. Einerseits beruft er sich auf ein all=

3. Ethik.

68. Die ethischen Grundsätze Plato's sind mit seinen dialektischen Lehrbegriffen und mit seinen physikalischen Ansichten auf das

---

gemeines Naturgesetz des Werdens, nach welchem immer das Entgegengesetzte aus einander entstehe, daher ebensowohl Leben aus dem Tode, wie Tod aus dem Leben. Wäre dies nicht, so würde zuletzt alle Mannigfaltigkeit des Daseins aufhören müssen. Ferner leitet er aus der von ihm vorausgesetzten Wahrheit der Präexistenz der menschlichen Seele vor der Geburt hiernieden die Folgerung ab, daß unsere Seele getrennt von ihrem irdischen Körper zu leben vermöge. Hiermit hängt seine Behauptung zusammen, die Menschenseele dürfe nicht für eine bloße Harmonie, das heißt, für ein bloßes Verhältniß und Ergebniß des organischen Vereines körperlicher Bestandtheile gelten, sondern in der Eigenschaft eines vernünftigen Geistes dürfe sie nur als etwas von dem Leibe völlig Unabhängiges gedacht werden. Alsdann hebt er den Gedanken hervor, die Zerstörung sei ein Prädicat, welches dem Begriffe der Seele widerspreche. Denn diese sei das Princip des Lebens, und vermöge der Verbindung mit ihr werde auch der Körper ein lebendiger. Gleichfalls liege dies in dem Begriffe der Seele, daß sie als ein Wesen, welches in sich selbst den Grund seiner Thätigkeit habe, niemals aufhören könne, zu wirken und zu leben, weil die Wirksamkeit und der immanente Grund der Wirksamkeit stets in ihr vereinigt bleiben. Auch findet er einen hierher gehörigen Beweisgrund in der Erwägung, daß ein Wesen für unzerstörbar gehalten werden müsse, welches inneren Uebeln unterworfen sei, durch deren Macht es unvollkommner werde, ohne jedoch durch sie vernichtet werden zu können. Ein solches Wesen sei unsere Seele. Die ihr eigenthümlichen intellectuellen Mängel machen sie zwar unvollkommner, vermögen aber nicht ihr Wesen und Sein aufzuheben. Sei nun ein inneres Gebrechen nicht im Stande, diesen Erfolg herbeizuführen, so dürfe dies noch weniger von einem äußeren Uebel er=

innigste verflochten. Im Geiste der Sokratischen Lehre betrachtet er das Philosophiren nicht bloß als ein theoretisches Trachten nach Erkenntniß des Wahren und Gültigen im Causalzusammenhange der Wirklichkeit, sondern eben so sehr als ein praktisches nach Veredlung der Gesinnung und Handlungsweise. Der vollständige Gegenstand des philosophischen Strebens ist ihm die Vernünftigkeit[1]), oder die wahre Tugend mit Vernünftigkeit[2]), also die von einander untrennbare Erkenntniß und im thätigen Leben erfolgende Darstellung des Wahren, Edlen und Rechten[3]). Gleichfalls mit Sokrates einstimmig erblickt er das vollständige Lebensgut für das Menschengeschlecht in dem gehörigen Vereine der ächten, mithin praktisch sich bewährenden Einsicht und der durch sie verdienten und erworbenen Lustempfindung, in welchen nur diejenigen Freuden aufgenommen werden dürfen, die mit richtigen Begriffen von dem Werth der Dinge

---

wartet werden, welches nur unter der Bedingung zerstörend auf die Seele würde einwirken können, daß es zuvor einen inneren Mangel in ihr erzeugt hätte. — Mit diesen allerdings unzulänglichen bloß theoretischen Argumentationen verbindet er die gehaltvollere und triftigere, auf die moralische Grundüberzeugung von der Bestimmung des Menschen gestützte Betrachtung: das ganze Thun und Trachten der Edlen und Weisen sei auf ein übersinnliches und überirdisches Ziel gerichtet, auf die reine Erkenntniß des Wahren und Uebung des Guten, wobei die Seele so sehr als möglich von den Fesseln des Leibes sich frei zu machen suche. Unmöglich könne der Tod einem solchen Streben ein Ende bringen, sondern er müsse gemäß der Natur dieses Strebens bloß eine Erlösung der Seele von dem Leibe sein, so daß sie jenseits das hiernieden schon begonnene Wirken ungestörter und vollkommner werde fortsetzen können. l. l. c. c.

[1]) φρόνησις.

[2]) ἀληθὴς ἀρετὴ μετὰ φρονήσεως.

[3]) Phaed. p. 64. c. seq. p. 67. d. 68. u. 69.

und mit der Gesundheit des Leibes und der Seele vereinbar sind [1]). Nicht weniger die Ansicht seines Lehrers festhaltend nimmt er an, daß der Mangel an Einsicht und Verständniß dem unsittlichen Handeln zum Grunde liege, und daß die erste Bedingung des tugendhaften Verhaltens in der angemessenen Richtung und Bildung des Erkenntnißvermögens bestehe [2]). Die Tugend ist nämlich nach ihm die Tüchtigkeit des Seelenlebens, welche auf der Harmonie zwischen den drei Hauptvermögen unserer Seele beruht. Der Vernunft gebührt es ihrer Natur gemäß, die Herrschaft in unserem Innern zu führen, indem sie die richtige Erkenntniß von der Ordnung des Seins und dem Werthe der Dinge in sich entwickelt, und vermittelst derselben die ihr untergeordneten Fähigkeiten regiert. Der Trieb zu den muthvollen Affecten soll ihr unmittelbar als Werkzeug und Beistand dienen. Endlich das sinnliche Begehrungsvermögen soll der Gegenstand sein, an dessen Züglung die Vernunft und der muthvolle Trieb ihre Stärke üben, und seine Thätigkeit soll nur so viel Spielraum erlangen, als ihr die Vernunft vergönnt, um für den Zweck der Erhaltung der leiblichen Existenz zu wirken [3]). Der entgegengesetzte Zustand, in welchem die Vermögen aus dem ihnen durch das Wesen der Seele angewiesenen gegenseitigen Verhältnisse heraustreten, so daß jedes in die Stellung und Handlungsweise des andern sich eindrängt und unterläßt, was es zu leisten den Beruf hat, ist die Zerrüttung des Seelenlebens, Schlechtigkeit in moralischer Bedeutung [4]).

---

[1]) ὁ βίος ξυναφότερος, ἐξ ἀμφοῖν συμμιχθείς, κοινὸς γενομένος ἡδονῆς καὶ νοῦ καὶ φρονήσεως. Phileb. p. 21. e. 22. a. 63. d. u. e. 65. a — d. Euthyd. p. 282. a. De Leg. V. p. 733. b. De Rep. X. p. 618. b. seq. Men. p. 88. c. d. u. e.

[2]) De Rep. VII. p. 518. u. 519. Men. p. 77. u. 78. Soph. p. 228. c. Gorg. p. 460. a. Prot. p. 352. b. u. 357. e.

[3]) De Rep. IV. p. 441. d. u. e. 442. a.

[4]) Ib. p. 443. c. u. d. 444. a. seq. Daß der menschliche Wille frei sei, um sich für oder wider die angegebene Ordnung selbstthätig entscheiden zu können, setzt Plato ohne nähere Untersuchung des

69. Aus dem aufgestellten Begriffe der Tugend ergeben sich die vier Hauptrichtungen derselben, zunächst die Weisheit oder die vernünftige Einsicht [1]), dann die Tapferkeit [2]), hierauf die besonnene Mäßigkeit [3]), und zuletzt als das gemeinsame Resultat dieser drei Eigenschaften die Gerechtigkeit oder Rechtschaffenheit [4]). Die Tugend der Weisheit vernimmt in den Wahrheiten, denen die Vernunftbetrachtung zugewandt ist, den Ausdruck des göttlichen Denkens und Wollens, die ewigen in der höchsten Vernunft enthaltenen Ideen des Guten, des Gerechten, Edlen und Schönen, welche von Gott uns offenbart werden als die Ideale der geistigen Vollkommenheit, als die Musterbilder für unsere erkennende und nachbildende Thätigkeit [5]). So ist das schlechthin Gute an sich, die Ursache

---

Wesens der Willensfreiheit voraus. De Leg. X. p. 904. b. u. c. De Rep. X. p. 617. e.

1) σοφία und φρόνησις.

2) ἀνδρία.

3) σωφροσύνη.

4) δικαιοσύνη. Man vergl. über diese Cardinaltugenden De Rep. III. p. 389. d. IV. p. 429. 430. 435—445. VII. p. 519. Charm. p. 174. d. Prot. p. 352. b. 357. e. 360. 2. Phaed. p. 68. c. Gorg. p. 507. b.

5) De Rep. VII. p. 517. b. u. c. VI. p. 509. b. Phaed. p. 74. a. — 77. b. Den Begriff des Schönen hat Plato zwar in mehreren Dialogen zur Sprache gebracht und ihm eine sehr umfassende Bedeutung beigelegt, aber nirgends eine bestimmte Erklärung desselben gegeben. Er bezieht ihn sowohl auf die Gegenstände der Vernunftbetrachtung und des sittlichen Handelns, als auf die der objectiven Sinnesanschauung. Man sieht, daß ihm die Schönheit insbesondre die Weise ist, wie die Ordnung, das Ebenmaß, die Harmonie der Bestandtheile des in sich Vollendeten und Abgeschlossenen in den Sphären des Geistigen und des Körperlichen sich kundgeben. Daher ist ihm das Schöne überall vorhanden, wo das Wahre und das Gute in angemessener Form zur Darstellung gelangen, und er nimmt eine Stufenfolge des Ausdruckes

der Wahrheit und der Erkenntniß auch der Urheber und Erhalter der moralischen Weltordnung, der sittliche Gesetzgeber und Erzieher der Menschheit [1]), und es läßt sich demzufolge der allgemeine Beruf der Menschen als das Streben nach Verähnlichung mit Gott bezeichnen [2]). Jener Ordnung zufolge sind allein die Tugendhaften, ungeachtet auch sie nicht ganz frei von Leiden sein können und sollen, der Glückseligkeit fähig und theilhaft, und gereichen die untergeordneten, als Mittel für höhere Zwecke zu gebrauchenden Güter, die Gesundheit, Schönheit, Stärke, das Ansehen, der Reichthum und selbst die Klugheit nur dann zur Wohlfahrt, wenn sie auf vernunftmäßige Weise gebraucht werden [3]). Eben so sind

---

der Schönheit zunächst in den Gestalten, dann in den Handlungsweisen und Sitten, zuletzt in den Erkenntnissen an. Hipp. maj. p. 294 — 302. Phaedr. p. 247. 248. 250. b. Sympos. p. 210. u. 211. Phileb. p. 26. a. 64 — 66. Gorg. p. 474. d. Aus der Betrachtung des Schönen gehen reine und wahre Freuden hervor und die geistige Liebe in ihrer edelsten Richtung ist dem Urbild des Schönen zugewandt, welches nicht entsteht und vergeht, nicht zunimmt noch abnimmt, nicht in bestimmten Zeiten und Verhältnissen vorhanden, nicht als etwas Körperliches vorstellbar ist, nicht als Eigenschaft einem Gegenstande zukommt, sondern an und für sich in seinem reinen Wesen ewig und unveränderlich sein Bestehen hat, so daß alle andren schönen Gegenstände nur durch Theilnahme an ihm ihre Schönheit besitzen. Wer zur Anschauung dieses Urschönen gelangt, wird die wahren Tugenden üben, wird von Gott geliebt und unsterblich sein. Sympos. p. 212.

1) De Leg. IV. p. 715. e. — 717. VI. p. 757. b. seq. X. p. 904. a. — 905. d. Gorg. p. 524. d. — 526. Theaet. p. 176. b. u. c.

2) Theaet. p. 176: φυγὴ δὲ (τῶν κακῶν) ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν· ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι.

3) De Leg. V. p. 733 — 734. a. II. p. 661. a. seq. Men. p. 88. c. u. d. Euthyd. p. 281. d. De Rep. VII. p. 519. a.

Widerwärtigkeiten, welche für den Bösen bloße Uebel sind, insofern sie keine Besserung, vielleicht Verschlechterung seiner Gesinnung herbeiführen, für den Rechtschaffenen heilsam, indem sie seine sittliche Kraft zu verstärken dienen [1]. Ueberhaupt ist es gewiß, daß der Tugendhafte der Gottheit wohlgefällig ist, und daß ihm deshalb Alles, was ihm begegnet, zum Besten gereichen muß [2].

70. Die Grenzlinie zwischen der Sphäre der Sittlichkeit und der Sphäre des äußeren Vernunftrechtes ward von Plato so wenig, als von irgend Einem unter den alten Philosophen erkannt. Daher tritt bei ihnen nicht eine philosophische Rechtslehre gesondert von der Sittenlehre hervor. Indem nun hierbei der Platonischen, wie der alten Philosophie überhaupt die richtige Ansicht angehört, daß der Staat seine oberste Bedeutung in dem Zwecke findet, den sittlichen Grundsätzen in der Gesammtheit eines Volkes die Geltung zu verschaffen, und die Menschen zur Erreichung ihrer allgemeinen Bestimmung, welche sie nur in der bürgerlichen Gesellschaft erfüllen können, zu führen, so ist demzufolge für Plato die Politik als Staatsverfassungs- und Staatsgesetzgebungs-Lehre ein wesentlicher Bestandtheil der Ethik. Er unterscheidet die nächste bewirkende Ursache des Entstehens der bürgerlichen Gesellschaft und den Endzweck derselben: Jene Ursache erblickt er in dem menschlichen Bedürfnisse wechselseitiger Unterstützung und Mittheilung, diesen Endzweck in der Aufgabe, daß in dem bürgerlichen Verein die Rechtschaffenheit und folglich die wahre Glückseligkeit verwirklicht werden soll [3].

71. Die wesentlichen Bestandtheile des Staates sind ihm in seiner Aufstellung der an sich gültigen Form desselben drei Stände, deren verschiedene Pflichten und Geschäfte den verschiedenen Functionen der drei Hauptvermögen der Seele entsprechen. Der unterste

---

[1] De Rep. X. p. 613. a.

[2] l. c. p. 612. e.

[3] De Rep. II. p. 369. b. u. c. IV. p. 421. c. De Leg. IV. p. 707. d. XII. p. 962. b. — 963. a.

Stand besteht in der handarbeitenden und gewerbtreibenden Classe, deren Thätigkeit in dem organischen Ganzen des Staates die Stelle der Thätigkeit des sinnlichen Begehrungsvermögens im Seelenleben vertritt[1]). Den mittleren Stand bilden die Wächter oder die Krieger, welche das Vermögen des Eifers und des Muthes darstellen[2]). Der oberste ist der Stand der Herrscher, welcher den Rang der Vernunft behauptend die Leitung aller öffentlichen Angelegenheiten besorgt. Zu den Herrschern sollen die ältesten und besten unter den Kriegern frühestens von ihrem funfzigsten Jahr an gewählt werden[3]). Dadurch, daß jeder dieser Stände seinen ihm eigenthümlichen Beruf erfüllt, wird die Weisheit, die Tapferkeit, die Mäßigkeit und folglich auch die Gerechtigkeit in dem Ganzen verwirklicht. Dergestalt macht die Gesammtheit des Staates eine mo-

---

1) De Rep. II. p. 369. c. — 373. d.

2) Ib. p. 374. seq.

3) Ib. III. p. 412. d. VII. p. 540. a. Plato will auch die dritte und die zweite Classe nicht als eigentliche Kasten von einander getrennt wissen, sondern die Kinder dürfen und sollen nach seiner Meinung, ihren früh zu erprobenden Anlagen gemäß, aus der einen in die andere übergehen. Ib. III. p. 415. Die Erziehung der heranwachsenden Mitglieder des Standes der Wächter steht unter der öffentlichen Aufsicht nach bestimmten sie sorgfältig regelnden Gesetzen. Die Gymnastik und die Musenkünste mit Ausnahme der Philosophie machen hier die Unterrichtsgegenstände aus. Nur die ausgezeichnetsten Jünglinge aus diesem Stande sollen, nachdem ihre Fähigkeiten von ihrem zwanzigsten Jahr an sorgfältig geprüft worden, mit dem dreißigsten Jahr zum Studium der Philosophie geführt werden, um hierdurch die erfoderliche Bildung für den obrigkeitlichen Stand zu erlangen. Uebrigens dürfen auch die Frauen von dieser Erziehung nicht ausgeschlossen sein, weil auch unter ihnen zum Herrscheramt geeignete Persönlichkeiten sich finden können. Ib. II. p. 376. c. seq. III. p. 410. seq. VII. p. 536 — 540.

ralische Person aus, durch welche die Idee der Tugend, so weit dies möglich ist, in der Erscheinungswelt sich offenbart[1]).

72. Aus dem gegenseitigen Verhältnisse der nothwendigen Bestandtheile des Staates ergibt sich für seine Regierungsform, daß die beste die Aristokratie im edelsten Sinne dieses Wortes ist, diejenige, nach welcher die Repräsentanten der Weisheit, die wahrhaft Philosophirenden die Herrschaft führen[2]). Sie kann entweder als Monarchie[3]), oder als Aristokratie im engeren Sinne[4]) sich

---

[1]) Ib. IV. p. 434. c. Die nähere Schilderung der Einrichtung des Staates, dessen nach Plato's Meinung idealischer Organismus in den zehn Büchern der *Πολιτεία* vermittelst einer fortgesetzten Vergleichung mit der Organisation der menschlichen Seele dargestellt wird, macht sich einer unläugbaren Einseitigkeit und Härte der Grundsätze von der Seite schuldig, daß sie den Unterschied und den Zusammenhang zwischen dem Privatleben und dem öffentlichen Leben auf Unkosten des ersteren verkennt, und so die wichtigsten Rechte der individuellen Persönlichkeit und des Familienlebens in den vermeintlichen Erfodernissen des allgemeinen Besten untergehen läßt. Sie will nicht nur, daß in dem Stande der Wächter die Erziehung der Kinder ganz der öffentlichen Aufsicht übergeben sei, sondern auch, daß für die Einzelnen in den beiden oberen Ständen durchaus kein Eigenthum, nicht einmal ausschließlicher Besitz der Ehefrauen und der Kinder Statt finde, und stellt im Bezug auf die Gemeinschaft der Frauen und Kinder manche wunderliche Bestimmung auf.

[2]) Ib. IV. p. 445. d. u. e. VIII. p. 544. e. Plato spricht aus, daß die Uebel in den bürgerlichen Gesellschaften nicht anders gehoben werden könnten, als wenn die Philosophen die Könige würden, oder die Könige auf ächte und zureichende Weise philosophirten. l. c. V. p. 473. c.

[3]) *βασιλεία*.

[4]) *ἀριστοκρατία*.

geltend machen. Durch Entartung der gültigen entstehen die Formen der fehlerhaften Staatsverfassung, indem in einer Stufenfolge der Verschlechterung aus der besseren die nächst schlechtere entspringt. Auf diesem Wege geht aus der Aristokratie zunächst die Timokratie[1]), aus ihr die Oligarchie[2]), aus letzterer die Demokratie[3]), und endlich aus der Demokratie die verderbteste unter den Formen der Staatsregierung, die Despotie oder Tyrannei[4]) hervor. Da

---

[1]) τιμοκρατία, auch als τιμαρχία und erklärend als φιλότιμος πολιτεία bezeichnet. Der Ehrgeiz ist das überwiegende Motiv des Handelns, aus welchem diese Regierungsform hervorgeht. Die Kriegerclasse eignet sich die Herrschaft zu, das bis dahin gemeinschaftliche Eigenthum dieses Standes wird unter Einzelne vertheilt, die untere Classe wird zu Dienstleistungen gezwungen. Die Gymnastik wird den Musenkünsten vorgezogen, die Kriegskunst höher als die Philosophie geehrt. De Rep. VIII. p. 545 —548.

[2]) ὀλιγαρχία. Eigennutz und Gewinnsucht siegen über den Ehrgeiz. Das Geld bestimmt den Rang der Bürger, eine gewisse Größe des Vermögens berechtigt allein zur Verwaltung der öffentlichen Aemter. Die Reichen herrschen daher und es gibt nur zwei Classen von Bürgern, die Reichen und die Armen. l. c. p. 550 —553.

[3]) δημοκρατία. Das Streben nach unbeschränkter Willkür wird zur vorherrschenden Leidenschaft. Die weichlichen entnervten Reichen gerathen in Verachtung bei den kräftigeren Armen. Diese empören sich, verjagen oder tödten jene, und allen Angehörigen des Staates wird ein gleicher Antheil an der Gesetzgebung und der Verwaltung eingeräumt, die Wahl der obrigkeitlichen Personen erfolgt nach dem Loos. Im Ganzen, wie in den einzelnen Familien reißt Zügellosigkeit ein. l. c. p. 557—558.

[4]) τυραννίς. Mit der Gerechtigkeit verliert sich jede Tugend im Staate. In dem zügellosen Volke gelingt es Einem, durch Schlauheit und unrechtmäßige Mittel sich die Gunst der großen

der höchste Zweck, zu welchem die öffentlichen Gesetze festgestellt werden, in der Aufrechthaltung und Förderung der Tugend besteht, so ist die göttliche Vernunft, welche der menschlichen ihren Willen kundgibt, als die oberste gesetzgebende Macht auch für den Staat zu betrachten[1]).

73. Die geist- und gemüthvolle, abgesehen von der Anmuth und dem Glanz ihrer Darstellung eben so sehr durch die Reinheit ihrer moralischen Grundsätze, durch den sittlichen Charakter ihrer Weltansicht herzerhebende und veredelnde, als das Interesse der forschenden Vernunft durch den speculativen Werth ihrer Grundidee und durch den Reichthum ihrer Gedanken in Anspruch nehmende Lehre, deren Hauptzüge wir so eben vor unsere Betrachtung gestellt, konnte nicht anders als in ihrem unmittelbaren Vortrag einen mächtigen Einfluß auf die Denkart und Gesinnung der Jünger üben, die sich um Plato in der Akademie versammelten, und sie mußte auch in ihrer schriftlichen Mittheilung für die späteren Nachfolger dieser Männer, wie für diese selbst, die höchste Bedeutung und das gewichtigste Ansehen besitzen. Es darf uns hiernach nicht Wunder nehmen, daß unter Plato's Zuhörern nur Aristoteles als Urheber eines eigenthümlichen Systemes sich fand, und daß die übrigen, die seine eigentlichen Anhänger blieben, wenig mehr leisteten und beabsichtigten, als zu bewahren und zu verbreiten, was sie von ihrem Meister empfangen hatten. Seine Nachfolger in der älteren Akademie, deren Schriften übrigens verloren gegangen, und von deren eigenthümlichen Ansichten nur wenige, theils nicht hinlänglich verständliche, theils unsichere Andeutungen in unseren Quellen vorhanden sind, scheinen seit Xenokrates[2]) dem Inbegriffe der von ihrem Meister

---

Menge zu verschaffen, und da keine durch Weisheit gelenkte Macht seinen Absichten im Wege steht, erringt er die unumschränkte Alleinherrschaft. l. c. p. 562 — 569.

[1]) De Leg. I. p. 630. c. seq. 645. a. III. p. 688. a. seq. IV. p. 705. d. 713. c. — 714. V. p. 742. d. VI. p. 770. c.

[2]) Diog. L. IV. 11. u. 16. Cic. Acad. Quaest. I. 4. Sext. Empir. adv. Math. VII. 16.

empfangenen Lehren eine systematische Form, die Eintheilung in Logik, Physik und Ethik, und einen umfassenden dogmatischen Charakter gegeben, übrigens aber in keinem bedeutenden Punct den Platonischen Lehrbegriff fortgebildet zu haben[1]). Sie gaben insbesondere, so weit dies aus manchen für uns nicht recht klaren Angaben des Aristoteles hervorgeht, nähere Bestimmungen über die Natur der Zahlen und deren Verhältniß zu den Ideen[2]). Die Nachfolge in dem Lehramt und in dem Besitze des Gartens am Kolonos wurde wahrscheinlich immer von dem einen Lehrer auf den andern übertragen. Zunächst folgte auf Plato sein Schwestersohn Speusippus aus Athen[3]), welcher der Akademie acht Jahre lang vorstand, diesem folgte Xenokrates aus Chalcedon, der fünf und zwanzig Jahre dies Amt verwaltete[4]). Nach Xenokrates werden Polemo aus Athen[5]), Krantor aus Soli in Cilicien[6]), und

---

[1]) Cic. Acad. Quaest. I. 9.

[2]) Aristoteles deutet darauf hin, daß die Platoniker in ihren Meinungen über dieses Verhältniß sowohl von ihrem Lehrer, als von einander abgewichen. Met. M. 9.

[3]) Diog. L. IV. 1—5. Arist. Met. *Z.* 2. *N.* 7. Ethic. Nic. I. 4. Sext. Empir. adv. Math. VII. 145. seq. Stob. Ecl. I. p. 58. u. 862. Clem. Alex. Strom. II. p. 367. a. u. 418. d. Cic. de Nat. Deor. I. 13.

[4]) geb. Ol. 96. 1. Diog. L. IV. 6—15. Athen. XI. p. 507. Sext. Empir. adv. Math. VII. 16. u. 147. seq. XI. 4. 14. u. 29. Arist. Top. II. 2. Simplic. in Phys. fol. 30. a. u. b. Plut. de anim. procr. 1. De orac. def. 13. u. 17. De Is. et Os. 25. u. 26. Plat. Qu. IX. 1. Stob. Ecl. I. p. 62. Clem. Alex. Protrept. p. 44. Strom. II. p. 419. V. p. 590. u. 604. Cic. de Nat. Deor. I. 13. De Offic. I. 30. Acad. Quaest. IV. 44. u. 45. Tusc. Quaest. I. 10. V. 13.

[5]) Diog. L. IV. 16—20. Clem. Alex. Strom. II. p. 419. a. Stob. Ecl. I. p. 62. Cic. de Fin. IV. 6. Acad. Quaest. IV. 42. Valer. Max. VI. 9.

[6]) Diog. L. IV. 24—27. Sext. Empir. adv. Math. XI. 51—59.

Krates aus Athen [1]) als Lehrer dieser Schule genannt [2]). Mit Arkesilaus, einem Schüler des Polemo und dem Nachfolger des Krates, begann die sogenannte neuere Akademie, deren Eigenthümlichkeit in der folgenden Periode besonders von uns in Betracht gezogen werden wird.

Aristoteles.

74. Unter den Schülern Plato's war nur ein Einziger so hochbegabt, daß er bei der Richtung seiner philosophischen Bestrebungen in dem Reichthum eigner Gedanken ein Gegengewicht gegen das vielgewichtige Ansehen seines großen Lehrers zu finden, und anstatt dem mitgetheilten System in den Hauptpuncten beizustimmen, vielmehr hauptsächlich die Anregung zu eigenthümlichen Forschungen aus demselben zu gewinnen vermochte. Dieser Eine war Aristoteles, der Stifter der peripatetischen Schule [3]). Die Stärke und

---

Plut. Consol. ad Apollon. p. 102. d. 104. b. 114. c. 115. b. Procl. in Tim. p. 24. Cic. Acad. Quaest. IV. 44. Tuscul. I. 48. III. 6.

[1]) Diog. L. IV. 21 — 23. Cic. Acad. Quaest. I. 9.

[2]) Zu den Schülern Plato's und des Speusippus gehörte Heraklides aus Heraklea in Pontus, der aber später auch den Unterricht des Aristoteles benutzte, und deshalb von Diogenes Laertius in der Reihe der Anhänger des Letzteren aufgeführt wird. Diog. L. V. 86 — 94. Diogenes zählt eine beträchtliche Menge seiner Schriften her, die er συγγράμματα κάλλιστα καὶ ἄριστα nennt. Auch Cicero erwähnt seiner mehrmals mit dem rühmenden Beisatze „vir doctus" und „vir doctus in primis." Tuscul. Quaest. V. 3. De Divin. I. 23. Vergl. De Leg. III. 6. De Nat. Deor. I. 13. Von seinen Schriften haben sich einige Fragmente erhalten.

[3]) Er ward geboren zu Stagira, Ol. 99. 1. (384 vor Chr.). Sein Vater Nikomachus war Arzt und Freund des macedonischen Königs Amyntas. In seinem siebzehnten oder achtzehnten

Originalität seiner Denkkraft erhob ihn allein unter den Philoso-

---

Lebensjahre kam er nach Athen, wo er ein Schüler des damals sechzigjährigen Plato ward und im Umgange mit Plato bis zu dessen Tode lebend unstreitig im größten Umfang den Wissenschaften und allen Zweigen der griechischen Literatur seinen Fleiß widmete. Es scheint, daß Aristoteles schon bei Lebzeiten seines Lehrers und Freundes von dessen Lehrbegriffe sich entfernt und im Gespräche mit ihm seine abweichenden Ansichten freimüthig ausgesprochen und vertheidigt hat, wenn er gleich nicht, wie Einige unter den Alten behaupteten, schon damals seine eigene Schule im Lyceum stiftete. Diog. L. V, 2: *ἀπέστη δὲ Πλάτωνος ἔτι περίοντος, ὥστε φασὶν ἐκεῖνον εἰπεῖν, Ἀριστοτέλης ἡμᾶς ἀπελάκτισε, καθαπερεὶ τὰ πωλάρια γεννηθέντα τὴν μητέρα.* Später (Ol. 109. 2. 343 vor Chr.) ward er von Philipp von Macedonien zur Erziehung des damals dreizehnjährigen Königssohnes Alexander nach Pella berufen. Nachdem Alexander nach Philipp's Ermordung (Ol. 111. 1. 336 vor Chr.) die Regierung angetreten hatte, blieb Aristoteles noch ein Jahr lang bei ihm, alsdann kehrte er nach Athen zurück und eröffnete im Gymnasium Lyceum eine Schule, welche den Namen der peripatetischen erhielt. (Qui erant cum Aristotele, Peripatetici dicti sunt, quia disputabant inambulantes in Lyceo. Cic. Acad. Quaest. I. 4. Diog. Laert. V. 2.) Seine Vorträge sollen von doppelter Art gewesen sein, die akroatischen oder akroamatischen, die streng wissenschaftlichen, welche er in den Morgenstunden, und die exoterischen, die vorbereitenden und mehr populären, die er in den Abendstunden hielt. Auch die Rhetorik nahm er in den Kreis seiner Unterrichtsgegenstände auf. Dreizehn Jahre dauerte seine Wirksamkeit in Athen, bis es gleich nach dem Tode Alexander's (323 vor Chr.) seinen Gegnern gelang, durch eine Anklage, wie es heißt, wegen Irreligiosität, ihn aus der Stadt zu vertreiben. Er zog sich nach Chalcis in Euböa zurück, wo er bald darauf starb Ol. 114. 3. (vor Chr. 322.). Diog. L. V. 1—10. Ammon. Vit. Aristot. Strab. XIII. p. 610. Plut.

phen des Alterthums auf eine gleiche Stufe des Ranges mit Plato. Da ihm der Standort des Ideal-Realismus und der theologisch theistischen Welterklärung, auf den ihn sein Lehrer geführt, im Allgemeinen als der schlechthin gültige erschien, war er nur um so eifriger bemüht, das von ihm dafürgehaltene Ungenügende in der Platonischen Durchführung desselben zu verbessern. Er fand sich insbesondere durch die näheren Bestimmungen der Weise, wie Plato nach dem Vorgang der Pythagoreischen Zahlenlehre die Ideenlehre entworfen und angewandt hatte, keineswegs befriedigt und war darauf bedacht, ihre Mängel von allen Seiten zu beleuchten und hervorzuheben. Daß er in ihr den Kern der Wahrheit nicht verkannte, wenn er gleich in seinen Schriften, was aus der Entstehungsart und der Eigenthümlichkeit seines Systems und aus seiner ganzen Stellung zu Plato und zu der Akademie erklärlich ist, so häufig mit polemischen Aeußerungen ihr entgegentritt, würde sich aus dem Inhalt der wesentlichsten Puncte seiner eignen Lehre ergeben, wäre es nicht auch bestimmt genug von ihm ausgesprochen[1]. So gelang es ihm, die wichtigsten Probleme der metaphysischen Causalbetrachtung, die Verhältnisse der Wirklichkeit zur Möglichkeit, des abhängigen begründeten Seins zu dem selbständigen begründenden, des Werdens und Geschehens in der Natur zu der wirkenden Ursachlichkeit, und den Zusammenhang zwischen der letzteren und dem formalen und teleologischen Princip mit größerer Schärfe und Angemessenheit zu erfassen, als sein Vorgänger. Gleichfalls vermochte er gegenüber der Platonischen Ideologie und der in ihr enthaltenen Erklärung des Ursprungs, Charakters und Hauptunterschiedes unsrer Erkenntnisse die Bedeutung und Berechtigung der Erfahrungskenntniß vollständiger und richtiger geltend zu

---

Vit. Alexand. p. 667. d. Dionys. Halic. Ep. ad Amm. c. 5. Athen. IX. p. 398. XV. p. 696. Aelian. V. H. III. 19. u. 36. Cic. de Orat. III. 35. Gell. Noct. Att. XX. 5.

[1]) zum Beispiel Met. A. 7.: τὸ δὲ τί ἦν εἶναι καὶ τὴν οὐσίαν σαφῶς μὲν οὐθεὶς ἀπέδωκε, μάλιστα δ᾽ οἱ τὰ εἴδη τιθέντες λέγουσιν.

machen, ohne zum Empirismus hinabzusinken. Hierzu kommt die bloß lehrende, den dichterischen Einkleidungen und Ausschmückungen entsagende Form seiner Darstellung, welche im fortlaufenden Vortrag in die Einzelheiten der Begriffsbestimmungen genauer eingeht, und welche insbesondre die speculative Physik aus der mythischen Umhüllung und der Mischung von Dichtung und Wahrheit bei Plato in die Sphäre eines zusammenhängenden demonstrativen Wissens zu erheben strebt. Allerdings ist nicht zu läugnen, daß er bei seinem Trachten theils nach einer strengeren Beweisführung im theoretischen Gebiete, theils nach einer für die Natur des Gegenstandes angemesseneren nicht transcendenten Behandlung im praktischen manches Vortreffliche in der Methode und dem Inhalte des Platonismus verkannte, manches mit Unrecht fallen ließ. In der ganzen Verschiedenheit der Aristotelischen und der Platonischen Philosophie, bei deren Beurtheilung man von dem Uebereinstimmenden in der Denkart und Tendenz beider Wahrheitsforscher ausgehen muß, drückt sich unverkennbar aus, wie Plato durch Energie des Tiefsinns und der Phantasie und durch Innigkeit des Gemüthes über Aristoteles hervorragt, dieser jenen an Scharfsinn, an Beobachtungsgabe und an Gelehrsamkeit übertrifft[1]).

---

[1]) Aristoteles nimmt als Gelehrter einen weit höheren Rang ein, als Plato. Er umfaßte mit selbständiger Forschung das gesammte wissenschaftliche Gebiet seiner Zeit, die Fächer der Philosophie, der empirischen Naturkunde, der Mathematik und der Geschichte. Die freigebige Unterstützung seines Zöglings, des Königs Alexander verschaffte ihm reichliche Hülfsmittel für seine naturgeschichtlichen und anderweitigen gelehrten Arbeiten, und setzte ihn in den Stand, die erste im Alterthum bedeutende Büchersammlung sich anzulegen. Plin. H. N. VIII. 16. Athen. IX. p. 398. e. Gell. Noct. Att. III. 17. Strab. IX. p. 384. Die Verzeichnisse und sonstigen Anführungen seiner Schriften, von welchen letzteren viele nicht auf uns gekommen sind, verkündigen, wie Diogenes Laertius sich ausdrückt: τὴν περὶ πάντας λόγους τ'ἀνδρὸς ἀρετήν.

75. Gemäß dem angegebenen Unterschied in den mündlichen Vorträgen des Aristoteles theilten die Alten auch seine Schriften in akroamatische und eroterische [1]) ein. Diese Eintheilung scheint durch eigne Anführungen bei Aristoteles [2]), insbesondere durch eine Stelle bestätigt zu werden, in welcher er seine eroterischen und seine philosophischen Abhandlungen einander gegenüberstellt [3]). Zu den eroterischen gehörten unstreitig seine Dialogen und andere unter seinen verloren gegangenen Werken, während die auf uns gekommenen sämmtlich zu den akroamatischen gerechnet werden müssen. Der Stil in den vorhandenen ist streng didaktisch, einförmig, trocken, nicht selten durch die Kürze des Ausdruckes und auch wohl wegen Verderbtheit des Textes dunkel. Für Aristoteles fielen die Gründe großentheils weg, durch welche Plato zum Gebrauche der dialogischen Form in allen seinen philosophischen Arbeiten bestimmt worden war. Auch lag ihm in den Platonischen Werken selbst ein zu reichhaltiger Stoff der Untersuchungen theils schon entfaltet, theils in fruchtbaren Keimen vor Augen, als daß ihm für seine aufnehmende und fortbildende Bearbeitung desselben, insoweit diese nach eigentlicher Wissenschaftlichkeit strebte und für die Freunde der Wissenschaft bestimmt war, jene Form als zweckmäßig hätte erscheinen können. Vielmehr mußte er das Bedürfniß empfinden, dies Alles in verschiedene Fächer zu vertheilen, und jedes Fach in einem bestimmten Verhältnisse zu den andern durch eine zusammenhängende Darstellung systematisch zu gestalten.

76. Einem solchen Bedürfniß entsprechen nun allerdings die vorliegenden Aristotelischen Schriften in gewissem Maße, insofern

---

[1]) Plut. adv. Colot. 14. Vita Alex. 7. Themist. Orat. XXVI. p. 319. Simplic. in Phys. fol. 2. b. Cic. de Fin. V. 5. ad Attic. IV. 16. Gell. Noct. Att. XX. 5.

[2]) Met. M. 1. Phys. IV. 10. Eth. Nic. I. 13. VI. 4. Eth. Eud. I. 8. II. 1. V. 4. Polit. III. 6. VII. 1.

[3]) Eth. Eud. I. 8. ἐπέσκεπται δὲ πολλοῖς περὶ αὐτοῦ τρόποις καὶ ἐν τοῖς ἐξωτερικοῖς λόγοις καὶ ἐν τοῖς κατὰ φιλοσοφίαν.

in ihnen die Psychologie, die formale Logik, die Metaphysik, die speculative Physik nebst verschiedenen Zweigen der Naturkunde, die Ethik, die Politik, die Poetik und die Rhetorik gesondert hervortreten, aber sie genügen ihm keinesweges. Vielmehr ist es bei den meisten auffallend, wie sehr ihnen die planmäßige Anordnung und die gehörige Verfolgung des vorgezeichneten Inhaltes und Gedankenganges mangelt. Oft fehlt in den einzelnen Abhandlungen der erfoderliche Zusammenhang zwischen größeren und kleineren Abschnitten, oft werden die begonnenen Untersuchungen nicht durchgeführt und dagegen fremdartige Betrachtungen eingemischt, zuweilen ganze Stellen entweder aus der nämlichen oder aus einer andern Schrift fast wörtlich wiederholt, mitunter verweist eine Abhandlung auf eine andere entschieden später verfaßte, wozu noch die häufigen Spuren von Nachlässigkeit der Schreibart in den einzelnen Sätzen und in deren Zusammenstellung kommen. Dieser Zustand des erhaltenen Theiles der Aristotelischen Schriften findet offenbar keine zulängliche Erklärung in der Schwierigkeit der ersten systematischen Eintheilung und Bearbeitung so vieler in einander eingreifender Fächer. Man hat daher zwei Annahmen zum Behuf einer solchen Erklärung aufgestellt, welche freilich bis jetzt noch viel mehr die Auffoderung zu einer gründlichen Untersuchung der Sache, als eine so weit als möglich sichergestellte und befriedigende Auskunft enthalten. Theils hat man sich darauf berufen, daß der Text unserer Handschriften vielfach verstümmelt, lückenhaft, entstellt und interpolirt sein müsse, mit welcher Vorstellung eine alte Erzählung von dem traurigen Schicksal in Einklang steht, welches die Originale dieser Werke betroffen, bevor von den meisten derselben, insbesondere von den akroamatischen, Abschriften existirten[1]). Theils

[1]) Strab. XIII. p. 608. Plut. Vita Syllae. p. 468. Athen. V. p. 214. Aristoteles soll seine Werke seinem Schüler und unmittelbaren Nachfolger Theophrast hinterlassen haben, von welchem sie dessen Schüler Neleus aus Skepsis in Mysien nebst den Theophrastischen Schriften geerbt. Dieser habe sie in seine Vaterstadt bringen lassen und hier sein sie von ihm auf seine Nach-

hat man die Ansicht geltend gemacht, daß die auf uns gekommenen akroamatischen Abhandlungen bloß Abrisse und Entwürfe sein, welche Aristoteles zunächst zum Gebrauche für seine mündlichen Vorträge aufgesetzt, und welche später in ihrer unvollendeten Gestalt von ihm selbst oder von seinen Schülern herausgegeben worden. Eine größere schriftstellerische Sorgfalt habe er dagegen auf seine für uns verlornen exoterischen Darstellungen gewandt, und diesen gelte

---

kommen übergegangen, ungelehrte Leute, welche sie in einem unterirdischen Raum verborgen hielten, aus Furcht, daß sie ihnen von den Attalischen Königen genommen werden möchten, unter deren Herrschaft Skepsis stand und die für ihre Bibliothek in Pergamus Bücher aufsuchten. An jenem Ort durch Feuchtigkeit und durch Würmer beschädigt sein sie erst spät wieder an das Tageslicht gekommen, als ein gewisser Apellikon aus Teos sie für vieles Geld erkauft habe. Dieser, mehr Bücherliebhaber als Philosoph, habe von ihnen Abschriften besorgt und hierbei die vorhandenen Lücken schlecht ausgefüllt, so daß er die Bücher voll Fehler herausgegeben. Nach der Eroberung Athens durch Sulla (86 vor Chr.) sei die Büchersammlung Apellikon's nach Rom gebracht worden, wo der Grammatiker Tyrannion sie kennen gelernt und von den Aristotelischen Werken Abschriften genommen habe. Durch ihn sei der Peripatetiker Andronikus von Rhodus mit diesen Werken bekannt geworden, welcher sie nun erst nach ihrem Inhalt geordnet und die seitdem vorhandene Sammlung derselben herausgegeben habe. — Strabo bemerkt bei dieser Erzählung noch ausdrücklich, die älteren Peripatetiker, die Nachfolger des Theophrast bis auf Andronikus hätten nur wenige und größtentheils nur exoterische Schriften von dem Stifter ihrer Schule in ihren Händen gehabt. Aber auch die Peripatetiker seit Andronikus hätten in vielen Puncten die Meinung des Aristoteles bloß nach Muthmaßung bestimmen können wegen der Menge der Fehler, die in jener Sammlung zurückgeblieben wären.

eigentlich nur das Lob, welches Cicero seiner Schreibart ertheilt [1]).

77. Wir treffen über den Begriff und die Eintheilung der Philosophie bei Aristoteles nur gelegentliche zerstreute Andeutungen an, welche nicht hinlänglich bestimmt sind und deren Uebereinstimmung nicht klar genug wird. Jedoch geht aus ihnen hervor, daß er neben anderen Eintheilungen der wissenschaftlichen Untersuchungen [2]) theils einen Gegensatz zwischen der theoretischen und der praktischen Wissenschaft anerkannt, entsprechend seiner Unterscheidung des theoretischen und des praktischen Verstandes [3]), theils auch die dreifache Eintheilung des philosophischen Gebietes in Logik, Physik und Ethik [4]) angenommen, welche seitdem überhaupt in den alten Philosophenschulen die gebräuchliche wurde, und deren erste ausdrückliche Feststellung ihm und dem Xenokrates in unseren Quellen zugeschrieben wird [5]). Hiernach nehmen wir für unsere Uebersicht (bei der Unmöglichkeit, eine Eintheilung zu finden, die sich mit allen hieher gehörigen Aeußerungen des Aristoteles in Einklang bringen läßt,) am zweckmäßigsten gleichfalls drei Abschnitte in dem Zusammenhang der Aristotelischen Philosopheme an. Der erste umfaßt theils die Logik, also die zur Einleitung in die Philosophie

---

1) Top. 1. wird von Cicero an Aristoteles gerühmt „dicendi quoque incredibilis quaedam cum copia, tum etiam suavitas," und doch geht dieses Lob zunächst von der Berücksichtigung der Topik aus. Eben so sagt Cicero Acad. Quaest. IV. 38: veniet flumen orationis aureum fundens Aristoteles.

2) z. B. *E*. 1. u. 2. *K*. 7. Top. VI. 3. VIII. 2. Phys. II. 7.

3) Met. A. ἐλ. 1. *E*. 1. u. 2. *K*. 7. Eth. Nic. I. 1. Eth. Eud. I. 1. De An. III. 10. De Part. Anim. I. 1. Top. VI. 3. VIII. 2. Vergl. Diog. L. V. 28.

4) Top. I. 14: Ἔστι δ᾽ ὡς τύπῳ περιλαβεῖν τῶν προτάσεων καὶ τῶν προβλημάτων μέρη τρία. αἱ μὲν γὰρ ἠθικαὶ προτάσεις εἰσίν, αἱ δὲ φυσικαί, αἱ δὲ λογικαί κ. τ. λ.

5) Sext. Emp. adv. Math. VII. 16. Cic. Acad. Quaest. I. 4. u. 5.

bestimmte Denklehre und Erkenntnißlehre, welche in den Schriften des „Organons“ (des Werkzeuges zur Gestaltung der Wissenschaft) entwickelt ist, nebst Hinzuziehung mancher ihr sich anschließender Sätze der Psychologie, theils die zunächst auf die Logik sich stützenden Untersuchungen der von Aristoteles so genannten „ersten Philosophie“ [1]) (Metaphysik). Der zweite enthält die philosophischen Lehren der Physik, der dritte die Ethik in der weiteren Bedeutung dieses Worts oder die praktische Philosophie.

1. Logik und erste Philosophie.

78. Die Gründe, denen zufolge Aristoteles die Ideenlehre seines Vorgängers verwarf, weisen hin auf das Charakteristische seiner von den Platonischen abweichenden und hauptsächlich nach näherer Bestimmung und größerer Genauigkeit strebenden Lehrbegriffe eben so sehr über den allgemeinen Causalzusammenhang der Dinge, wie über das menschliche Erkennen. Deshalb heben wir hier zunächst die Hauptpuncte hervor, um welche sich seine Einwürfe gegen jene Lehre bewegen. An derselben wird als einer der erheblichsten Mängel gerügt, daß sie von dem Grunde des Werdens und Geschehens, von der Ursachlichkeit der gesammten Wirksamkeit in der Natur keine genügende Erklärung gibt. Indem die Ideen, behauptet Aristoteles, das lautere unveränderliche Wesen der Dinge darstellen sollen, können sie weder für die Bewegungen der ewigen Himmelskörper, noch für das Entstehen und Vergehen der vergänglichen Einzelwesen, noch für eine andere Art der Veränderungen

---

[1]) Die Aristotelische Unterscheidung des Gebietes des Organons oder der Logik von dem der ersten Philosophie zeigt sich unter Anderem Met. *K.* 1., wo jenes mit den Worten bezeichnet wird: *ἡ σκόπουσα περὶ ἀποδείξεως καὶ ἐπιστήμης.* Auch wird das vorbereitende Verhältniß der Logik zur ersten Philosophie ausdrücklich ausgesprochen Met. *Γ.* 3: *ὅσα δ' ἐγχειροῦσι τῶν λεγόντων τινὲς περὶ τῆς ἀληθείας, ὃν τρόπον δεῖ ἀποδέχεσθαι, δι' ἀπαιδευσίαν τῶν ἀναλυτικῶν τοῦτο δρῶσιν· δεῖ γὰρ περὶ τούτων ἥκειν προεπισταμένους, ἀλλὰ μὴ ἀκούοντας ζητεῖν.*

den Erklärungsgrund darbieten[1]). Hierzu kommt, daß die Ideen die gleichen Principien für die vergänglichen und für die ewigen wahrnehmbaren Dinge sein sollen. Sie können aber nicht das Princip für die vergänglichen sein, weil das Vergängliche und das Unvergängliche der Gattung nach verschieden ist, während doch die Gleichartigkeit der Einzelwesen und der Ideen vorausgesetzt wird. Auch ist das unbefriedigend, daß der Unterschied zwischen dem Wahrnehmbaren und dem Idealen bei der behaupteten Gleichartigkeit von Beiden nur in die Ewigkeit des Letzteren und in die Zeitlichkeit des Ersteren von Plato gesetzt wird. Wie diejenigen, welche den Göttern eine menschliche Gestalt geben, sie zu nichts Andrem, als zu ewigen Menschen machen, so werden hier die Ideen bloß zu ewigen sinnenfälligen Dingen gemacht[2]). Ferner ist von Plato der Zusammenhang zwischen dem idealen und dem nachgebildeten Sein nicht dargethan. Denn es wird bei ihm eine dreifache Wesenheit angenommen, die des Idealen, des Mathematischen und des sinnlich Wahrnehmbaren, das Ideale wird von dem Wahrnehmbaren getrennt und das Mathematische in die Mitte zwischen Beiden gesetzt. Gegen diese Trennung der Idee von dem sinnenfällig Realen erklärt sich Aristoteles an vielen Stellen, da ihr seine eigne Ansicht von der Verbindung des Begriffs und des Stoffs durchaus entgegensteht. Machten, sagt er, die Ideen wirklich das Wesen des Sinnenfälligen aus, so müßten sie in dem Sinnenfälligen sich finden, ihm einwohnen. Die Platonische Behauptung aber, die Ideen sein die Urbilder und das Andre habe an ihnen Theil, ist ein leeres Gerede und eine dichtrische Metapher. Es bleibt hierbei ganz unbekannt, was das für eine Ursache ist, welche auf die Ideen hinblickend das Werdende bewirkt[3]). Dann liegt auch darin eine Unzulänglichkeit, daß wenn die Ideen etwas Wesenhaftes, für sich

---

[1]) Met. A. 9., und M. 4. u. 5., wo die hier in Betracht kommende Stelle des ersten Buchs sich wiederholt findet. Zu vergl. Met. B. 2. Z. 8. Top. VI. 10. de Gen. et Corr. II. 9.

[2]) Met. B. 2. Z. 16. I. 10. de Coel. III. 7.

[3]) Met. A. 9. u. M. 5. B. 2. Z. 2. H. 6. Anal. Post. I. 11.

Bestehendes bezeichneten, wie Plato will, ein und dasselbe Individuum mehrere Wesenheiten in sich vereinigen müßte, wie etwa Sokrates sich selbst, das Wesen des Menschen und das des lebendigen Individuums. Auf der andern Seite müßten von jedem Gegenstande mehrere Urbilder existiren, wie von dem Menschen das lebendige Wesen, das zweifüßige Wesen und der Mensch an sich. Nicht weniger würden die Ideen Urbilder nicht bloß des Sinnenfälligen, sondern auch andrer Ideen sein, wie das Geschlecht Urbild für die Arten ist, so daß Eins und Dasselbe zugleich als Urbild und als Abbild erschiene [1]). Außerdem ist zu rügen, daß die Ideen mit der Ursache, weswegen jede Vernunft und jede Natur handelt, also mit einem nicht zu übersehenden Momente der Causalität in keiner Berührung stehen [2]). Zeigt sich hiernach aus verschiedenen metaphysischen Gesichtspuncten das Unbefriedigende der Ideenlehre, so verstattet sie auch für die Ethik keine gültige Anwendung, weil in diesem Gebiete nicht das Gute an sich, sondern das durch unser Handeln zu verwirklichende Gute Gegenstand der Untersuchung ist [3]). Endlich bei Erwägung der Eigenthümlichkeit des menschlichen Erkennens kann nicht zugegeben werden, daß die Begriffe des Allgemeinen ursprünglich in unsrem Geist vorhanden sein und erst allmählig durch das Nachdenken zu unsrem Bewußtsein gebracht werden. Denn hieraus ergäbe sich das Unzulässige, daß wir Erkenntnisse besäßen, welche etwas unmittelbar und schlechthin Gewisses enthaltend zuverlässiger sein würden, als die demonstrative Beweisführung selbst, ohne hiervon zu wissen [4]). Gleichfalls ist es unmöglich, daß die Ideen als etwas Unveränderliches und bloß Denkbares in unsrer Seele sich befinden. Weil wir nämlich selbst beständig im Zustande der Veränderung leben, so muß Alles, was in uns ist, mit in demselben begriffen, und weil wir vermittelst

---

[1]) Met. A. 9. u. M. 5. Z. 14. u. 16.

[2]) Met. A. 9.

[3]) Eth. Nic. I. 4. Eud. I. 8. Magn. Mor. I. 1.

[4]) Anal. Pr. II. 21. Anal. Post. I. 1. II. 18.

der Gesichtswahrnehmung die Gestalt eines jeden Dinges erkennen, so müssen die von uns aufgefaßten Ideen auch sinnenfällig sein[1]).

79. Diesen und ähnlichen Einwendungen des Aristoteles gegen die Platonische Ideologie liegen die charakteristischen Züge seiner Erkenntnißlehre und Metaphysik zum Grunde, welche wir uns nunmehr näher vor Augen zu stellen haben. Was zunächst die Behandlung der erkenntnißtheoretischen Probleme betrifft, so suchte hier Aristoteles den Zusammenhang unsrer Erkenntnißthätigkeiten, ihre Entstehungsweisen und Formen, und also auch das Verhältniß der Wahrnehmung zur Vernunftbetrachtung mit größerer Schärfe, Richtigkeit und Vollständigkeit darzuthun, als sein Vorgänger, wobei zuerst die Logik als eine besondere Sphäre propädeutischer Untersuchungen der Philosophie aus seiner Bearbeitung hervorging. Alle Erkenntniß, nimmt er an, hat für uns in den Sinneswahrnehmungen ihre subjective Grundlage und ihren zeitlichen Ausgangspunct. Diese beruhen insgesammt auf einer realen Möglichkeit in der Seele, auf einer Anlage, welche durch Anregung von Seiten des Wahrzunehmenden zu ihren Functionen geweckt wird, und stimmen darin überein, daß sie die wahrnehmbaren Formen der Gegenstände ohne den Stoff in sich aufnehmen[2]). In ihrem Gebiet unterscheiden sich die einem jeden Sinn eigenthümlichen und die allen Sinnen gemeinschaftlichen, ferner die an und für sich und die nebenbei oder beziehungsweise Statt findenden Wahrnehmungen[3]). Indem wir wahrnehmen, werden wir uns auch

---

1) Top. II. 7. Vergl. de An. III. 8.

2) de An. II. 5. u. 12. III. 7. u. 8. de Mem. 1. de Sens. 6. Anal. Post. I. 18.

3) Die Gegenstände der gemeinschaftlichen Wahrnehmung sind die Bewegung und die Ruhe, die Zahl, die Gestalt und die Größe. Das an und für sich Wahrgenommene (τὰ καθ' αὐτά αἰσθητά) besteht theils aus jenen Gegenständen, theils für jeden einzelnen Sinn aus den unmittelbar in seine Sphäre fallenden Objecten, wie für das Auge aus der Farbe, für das Ohr aus dem Schall.

dessen bewußt, daß wir wahrnehmen, ohne hierzu eines besondren Sinnes zu bedürfen [1]). Mit dem genannten Wahrnehmbaren hängt am nächsten derjenige Vorstellungszustand zusammen, den

---

Das beziehungsweise oder nebenbei (κατὰ συμβεβηκός) Wahrgenommene ist einerseits dasjenige, woran das unmittelbare Object der Sinnesempfindung sich befindet, wie wenn wahrgenommen wird, daß dieses Weiße der Sohn des Diares ist. Andrerseits aber auch, wenn ein Gegenstand in verschiedenen Beschaffenheiten für verschiedene Empfindungsweisen sich kundgibt, wie die Galle dem Auge als gelb, dem Geschmack als bitter erscheint, so wird hier dasselbe, was der eine Sinn an und für sich erfaßt, von dem andern nebenbei gewahrt, das Auge schaut in der letzteren Weise das Bittre an. Von den Sinnen ist jeder in seiner unmittelbaren und eigenthümlichen Sphäre keiner Täuschung oder doch nur einer sehr unbedeutenden unterworfen. Aber da entstehen häufig Täuschungen, wo wir etwas beziehungsweise wahrzunehmen glauben, was nicht an und für sich dem Sinn sich darstellt. De An. II. 5. u. 6. III. 1. u. 3. Met. Γ. 5. Was die Realität der objectiven Gegenstände der Sinneswahrnehmung betrifft, so vertheidigt sie Aristoteles den sie läugnenden oder doch bezweifelnden Meinungen gegenüber, im Zusammenhange seiner Entwickelung der Bedeutung und Anwendung des Grundsatzes des ausgeschlossenen Widerspruchs. Met. Γ. 5. u. 6. Er bemerkt daselbst, es sei unmöglich anzunehmen, daß die Substrate der Wahrnehmung, welche die letztere hervorbringen, ohne diese Realität vorhanden sein, wenn gleich zugegeben werden dürfe, daß das Wahrnehmbare als solches ohne Wahrnehmung und mithin ohne wahrnehmende Individuen nicht existiren würde. Denn die Wahrnehmung beziehe sich nicht bloß auf sich selbst, sondern es sei auch etwas Anderes außerhalb ihrer da, was nothwendig früher, als sie, sein müsse. Das Bewegende sei nämlich von Natur früher, als das Bewegte, und zwar nichts desto weniger, wenn gleich Beides in Beziehung zu einander stehe.

[1]) De An. III. 2.

Aristoteles die „Phantasie"[1]) nennt, das innere anschauliche Vorstellen der Bilder des Sinnenfälligen, als eine Bewegung, welche in der Seele durch die Sinnesempfindung hervorgebracht wird und der letzteren ähnlich ist[2]). Durch dieses anschauliche Vorstellen wird zunächst die Erinnerung[3]) bedingt. Sie ist die Vergegenwärtigung einer Vorstellung mit dem Bewußtsein, daß das Vorgestellte früher wahrgenommen wurde. In ihr ist eine Auffassung des Ehemaligen als solchen und folglich der Zeit enthalten. Unmittelbar treten bloß die Bilder des Sinnenfälligen in der Erinnerung hervor, nur nebenbei, also mittelbar, auch die denkbaren, für den Verstand erkennbaren Gegenstände, weil die letzteren den ersteren sich anschließen und nicht ohne die ersteren vorgestellt werden können[4]). Von der bloßen Erinnerung, welche auch den meisten Thieren zukommt, unterscheidet sich die absichtliche Wiedererinnerung[5]), die ausschließlich dem Menschen angehört, weil Gedanke und Zweckbegriff zu ihr erfoderlich ist.

80. Die Sinneswahrnehmung, die anschauliche Vorstellung und die Erinnerung werden in uns vorausgesetzt durch die Thätigkeiten der Vernunft oder des Verstandes, als derjenigen Fähigkeit, vermöge welcher unsre Seele denkt, denkend erkennt und fürwahrhält[6]). Wie die Sinneswahrnehmung die unmittelbaren Formen der individuellen sinnenfälligen Dinge auffaßt, so erfaßt der Ver-

---

[1]) ἡ φαντασία, καθ' ἣν λέγομεν φάντασμά τι ἡμῖν γίγνεσθαι. de An. III. 3.

[2]) Die Phantasievorstellungen (αἱ φαντασίαι) sind theils wahre, theils falsche oder täuschende, und größerentheils sind sie das letztere. l. c.

[3]) ἡ μνήμη, τὸ μνημονεύειν.

[4]) De Mem. 1. de An. III. 3. u. 7.

[5]) ἡ ἀνάμνησις, τὸ ἀναμιμνήσκεσθαι. de Mem. 2.

[6]) ὁ καλούμενος τῆς ψυχῆς νοῦς, ᾧ διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει ἡ ψυχή, τὸ μόριον τὸ τῆς ψυχῆς, ᾧ γινώσκει τε ἡ ψυχὴ καὶ φρονεῖ, τὸ διανοητικόν. De An. II. 3. III. 4.

stand das Denkbare als die Formen dieser Formen, als das Gemeinschaftliche und Wesentliche an den einzelnen Dingen und hiermit auch als die Bestimmungen der Ursachlichkeit an denselben [1]. In den sinnenfälligen Formen ist alles Denkbare enthalten, theils dasjenige, was wir als abstracte Begriffe, theils auch, was wir als Eigenschaften und Zustände der wahrnehmbaren Individuen uns vorstellen. Ohne Sinneswahrnehmungen würden wir daher nichts lernen nud begreifen, und wer irgend etwas denkend betrachtet, muß hierbei eine anschauliche Vorstellung, ein Bild des Sinnenfälligen vor sich haben [2]. Bevor unser Verstand zu denken begonnen, ist er bloß der Möglichkeit nach die Auffassung des Denkbaren, aber noch nichts Wirkliches, und er ist daher alsdann mit einer noch unbeschriebenen Schreibtafel vergleichbar. Man hat allerdings Recht gehabt, die Seele den Aufenthaltsort der denkbaren Formen oder der Ideen zu nennen, jedoch ist dies erstlich nur auf die verständige Seele zu beziehen, und zweitens gilt es bloß in dem Sinne, daß sie ursprünglich als Anlage dazu geeignet ist, jene in sich aufzunehmen, nicht aber, daß sie ihr ursprünglich einwohnen [3]. Die Weise, wie die Möglichkeit oder die Anlage des Verstandes in uns zur Wirklichkeit gelangt, beruht zwar einerseits auf dem Eintreten der untergeordneten und zeitlich für uns vorausgehenden Bedingungen, die in den sinnlichen Thätigkeiten liegen, andrerseits aber auf einer Erregung und Erleuchtung der menschlichen intellectuellen Fähigkeit durch die Alles bewirkende Kraft des göttlichen Denkens. Wir würden also das Allgemeine, Wesentliche und Ursachliche an den Dingen nicht zu unsrem Verständniß bringen können, wenn nicht zunächst das Dasein der Dinge nebst ihren sinnenfälligen Beschaffenheiten für unsre Wahrnehmung und anschauliche Vorstellung sich kundgäbe und in unsrer Erinnerung sich ausspräche. Aber das Hervortreten der sinnlichen, auch in den Thieren vorhandnen Thä-

[1]) l. c. III. 4. u. 8. Met. I. 1.

[2]) De An. III. 7. u. 8. De Mem. 1.

[3]) De An. III. 4.

tigkeiten in unsrer Seele reicht nicht zu, um die uns zukommende reale Möglichkeit, an dem Sinnenfälligen die denkbaren Formen aufzufassen, zur Wirklichkeit zu bringen. Sondern diese Möglichkeit oder dieses Vermögen in uns, der leidende Verstand, welcher von unsren untergeordneten Fähigkeiten und von unsrem leiblichen Organismus untrennbar ist, wird durch den wirkenden Verstand, welcher der allgemeine, seinem Wesen nach wirkliche und wirksame, mithin ewige und mit den denkbaren Gegenständen identische göttliche ist, zu der unserem Denken eigenthümlichen entstehenden und vergänglichen Wirklichkeit und Wirksamkeit bestimmt. In diesem Sinne, der mit allen übrigen Vorstellungsweisen und Lehrbegriffen des Aristoteles im Einklange steht, scheinen die insbesondere durch ihre Kürze etwas dunklen Ausdrücke verstanden werden zu müssen, in welchen er von dem Unterschied und Zusammenhang zwischen dem leidenden und dem wirkenden Verstand spricht [1]). An die

---

[1]) l. c. III. 5. Hier wird gesagt, wie in der gesammten Natur auf der einen Seite der Stoff sich finde für jede Gattung, dasjenige, was alles in der Gattung Enthaltene der Möglichkeit nach sei und also dies Alles zu werden vermöge, auf der anderen Seite aber die Ursache und das Bewirkende, so mache sich dieser Unterschied nothwendig auch im Bezug auf die Seele geltend. In ihr erweise sich theils ein solcher Verstand, dem es angehöre, Alles zu werden, theils ein solcher, dem es eigen sei, Alles zu bewirken, und der sich zu jenem wie das Licht verhalte, welches die möglichen Farben zu wirklichen mache. Dieser wirkende Verstand (ὁ ποιητικός νοῦς) sei abgesondert von der Materie, ohne einen leidenden Zustand, nicht vermischt mit etwas Anderem, seinem Wesen nach ein Wirkliches, also ein Ewiges, die ihm eigenthümliche Wissenschaft sei mit ihren Gegenständen eins und dasselbe. In den Individuen gehe zwar die mögliche Wissenschaft der Zeit nach dieser schlechthin wirklichen vorher, aber im Allgemeinen nicht, der wirkende Verstand denke nicht zuweilen nur, und dann wieder nicht. Getrennt von dem bloß Möglichen sei er allein das, was er sei, sei er allein der unsterbliche und im=

Stelle der ruhenden göttlichen Ideen Plato's, an denen das Sinnenfällige auf unbegreifliche Weise Theil haben und welche dem Menschengeist vor aller Wahrnehmung angehören sollen, setzt er das ewig wirksame göttliche Denken, das mit seiner unaufhörlichen Kraftthätigkeit im Reiche des Werdens und Geschehens aus dem Möglichen alles Wirkliche gestaltet und so auch in jeder Menschenseele die Möglichkeit des Denkens zum wirklichen Denken erhebt.

81. Aus der Thätigkeit des Gedächtnisses geht zunächst die Erfahrungskenntniß hervor. Viele Erinnerungen an einen und denselben Gegenstand bilden eine einzige Erfahrung. Das Charakteristische dieser Erkenntnißart besteht in einer doppelten Beschränktheit, theils daß sie bloß individuelle Fälle, nicht das specifisch und generisch Allgemeine zu erfassen vermag, theils, daß ihr nur das thatsächliche Dasein der Dinge und Zustände ohne die Gründe, weshalb sie existiren, sich kundgibt [1]). Die Wissenschaft überhaupt unterscheidet sich dadurch von den bloßen Erfahrungen, daß sie die Gründe der Gegenstände, das Nothwendige und das Wesentliche derselben begreift [2]). Sie wird vermittelst der Folgerungen gewonnen, jedes wissenschaftliche Verständniß bedarf der Ab-

---

merwährende Verstand. Wir fassen aber nicht (wie dies Plato meinte) in der Erinnerung auf, was wir durch die Einwirkung des wirkenden Verstandes denken, weil der letztere keinem leidenden Zustand unterworfen sei. Der leidende Verstand (ὁ παθητικὸς νοῦς) sei vergänglich und denke nichts ohne jenen. — Zunächst zu vergleichen mit dieser Stelle der Schrift über die Seele ist das später von uns näher zu betrachtende Capitel der Metaphysik *Λ*. 7., und auch Eth. Eud. VII. 14.: *τὸ δὲ ζητούμενον τοῦτ᾽ ἐστί, τίς ἡ τῆς κινήσεως ἀρχὴ ἐν τῇ ψυχῇ. δῆλον δή, ὥσπερ ἐν τῷ ὅλῳ θεός, καὶ πᾶν ἐκείνῳ. κινεῖ γάρ πως πάντα τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον. λόγου δ᾽ ἀρχὴ οὐ λόγος ἀλλά τι κρεῖττον.*

1) Anal. Post. II. 19. Met. A. 1.

2) Anal. Post. I. 4. II. 5. Met. A. 1. u. 2.

leitung aus einer vorausgehenden Erkenntniß. Zur Bildung der Wissenschaft ist aber ein doppelter Gang dieser Ableitung erfoderlich, von denen der eine zunächst vom Besonderen zum Allgemeinen hinauf, und der andre alsdann vom Allgemeinen zum Besondren hinab führt. Auf dem ersten Wege besteht das Vorausgehende in der Anerkennung einzelner Fälle, aus deren Vergleichung eine allgemeine Regel abgezogen wird, dieses Verfahren ist die Induction, und erfolgt in dem Inductionsschluß[1]. Auf dem zweiten Weg ist das Vorausgehende das Bewußtsein des Allgemeinen der Regeln und der Begriffe, denen das Besondre untergeordnet und durch welche das Letztere hinsichtlich seines Wesens und seines Causalzusammenhanges in unsrem Denken bestimmt wird. Dies ist der Deductionsschluß, auch der Schluß schlechthin[2]) genannt, durch welchen die wissenschaftliche Beweisführung zu Stande kommt[3]). In der zeitlichen Entwickelung unsres Wissens wird die Deduction durch die Induction bedingt. Denn zufolge der Natur unsres aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit übergehenden Erkennens findet nothwendig ein umgekehrtes Verhältniß Statt zwischen demjenigen, was an sich und schlechthin, und demjenigen, was für uns das Frühere und Bekanntere ist. An sich ist es das der Sinneswahrnehmung ferner Stehende, für uns das ihr näher Stehende, am nächsten steht ihr das Individuelle, am fernsten das am meisten Allgemeine. Unsre Auffassung muß daher mit dem Individuellen beginnen und von da zu dem Allgemeinen emporsteigen, um durch die Deduction aus demselben das Besondre in seinem Grund und seinem Wesen zu begreifen. Indem nun das Dasein des Individuellen nur durch die Wahrnehmungen sich uns kundgibt, wird uns bei dem in unsrem Bewußtsein erfolgenden allmähligen Emporsteigen von dem Besonderen zu dem immer höheren Allgemeinen die Bedeutung des Allgemeinen im

---

[1]) ἡ ἐπαγωγή, ὁ ἐξ ἐπαγωγῆς oder διὰ τῆς ἐπαγωγῆς συλλογισμός, οἱ λόγοι οἱ ἐπὶ τὰς ἀρχάς.

[2]) ὁ διὰ τοῦ μέσου συλλογισμός, ὁ συλλογισμός, οἱ λόγοι οἱ ἀπὸ τῶν ἀρχῶν.

[3]) Anal. Pr. II. 23. Anal. Post. I. 1. u. 2. II. 5. Top. VI. 4.

Denken und durch das Denken einleuchtend [1]). Die strenge Wissenschaft wird da erreicht, wo wir den Gegenstand aus seinen Gründen erkennend die Unmöglichkeit einsehen, daß er sich anders verhalte, als wie er sich verhält [2]). Der eigentlich wissenschaftlichen, der apodiktischen Beweisführung oder der Demonstration steht die von Aristoteles so genannte dialektische Methode der Behandlung der Wahrscheinlichkeitserkenntniß entgegen, das heißt, einer solchen Erkenntniß, deren Inhalt nicht in nothwendiger Gültigkeit erwiesen werden kann, während er doch allen Menschen, oder den Meisten, oder den Einsichtsvollsten, und unter diesen wiederum entweder Allen, oder den Meisten, oder den Berühmtesten wahr zu sein scheint [3]). Die Demonstration geht zuletzt von unmittelbar gewissen Begriffserklärungen, als von Principien aus, welche keines Beweises bedürftig und fähig sind. Unser Verstand hat als wirklich denkender das Verständniß der Begriffe, in denen das Wesentliche der Dinge, die Formbestimmung ausgedrückt ist, und besitzt in ihnen die letzten Gründe der Wissenschaft, die unerweislichen Principien, welche deshalb, weil die Wissenschaft auf dem Beweis beruht, als das bloß „Denkbare" [4]) von dem „wissenschaftlich Erkennbaren" [5]) zu unterscheiden sind [6]).

82. Während von den besondren Wissenschaften jede ihr ausschließlich eigenthümliche Gegenstände und Gründe besitzt, gibt es eine oberste allgemeinste Wissenschaft, welche die Aufgabe hat, die Grundursache von Allem, den über die Natur erhabenen übersinnlichen und unveränderlichen Urgrund der Natur und hiermit die allen übrigen Wissenschaften gemeinsamen Gegenstände und Gründe

---

[1]) Anal. Post. l. c. u. I. 31. II. 15. u. 19. Eth. Nic. VI. 6.

[2]) Anal. Post. I. 2. II. 5.

[3]) Top. I. 1. VIII. 1.

[4]) τὸ νοητόν.

[5]) τὸ ἐπιστητόν.

[6]) Anal. Post. I. 3., II. 7 — 10. 14. u. 19. Eth. Nic. VI. 6. 9. u. 12.

zu erforschen. Sie erwägt mit Abstraction von allen Verschiedenheiten der Gattungen der Dinge das Seiende überhaupt als solches und die Eigenschaften desselben an und für sich, um auf diese Weise zur Einsicht in die schlechthin allgemeinen und nothwendigen Bestimmungen und Causalverhältnisse des Wirklichen zu gelangen [1]. An der Spitze dieser Untersuchungen steht derjenige Grundsatz, welcher das oberste unter den Axiomen, das höchste Princip für das Urtheilen und Schließen und mithin für die wissenschaftliche Beweisführung ist. Er lautet: es ist unmöglich, daß das gleiche Prädicat einem und demselben Gegenstand in dem nämlichen Sinne zugleich zukomme und nicht zukomme [2]. Aus ihm ergibt sich unmittelbar die Gültigkeit der beiden ihm zunächst stehenden Grund-

---

1) Met. A. 1—3. *Γ.* 1. u. 3. *E.* 1. *K.* 1—5. u. 7. Anal. Post. I. 10. Top. I. 2. Aristoteles bezeichnet die Wissenschaft, welche sich mit der Lösung dieser Aufgabe beschäftigt und deren Idee er zuerst so bestimmt hat, gemäß der Bedeutung und Stellung dieser Aufgabe im Ganzen des philosophischen Gebietes als *πρώτη φιλοσοφία*, z. B. Met. *E.* 1. *K.* 4. Phys. II. 2., auch als *θεολογική*, Met. *E.* 1. *K.* 7., weil ihr Ziel die wissenschaftliche Erkenntniß der Gottheit ist. Dagegen heißt ihm die Physik auch *δευτέρα φιλοσοφία.* Met. *Z.* 11. Bekanntlich erhielt die erste Philosophie in späterer Zeit den Namen der „Metaphysik" aus dem Grunde, weil der ihr gewidmeten Schrift des Aristoteles, von der aber nur eine Anzahl ungeordneter und fragmentarischer, einen Theil der Probleme behandelnder Aufsätze uns vorliegt, der Titel „*τὰ μετὰ τὰ φυσικά*" beigelegt wurde.

2) Met. *Γ.* 3.: *τὸ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό.* Aristoteles bemerkt über die Bedeutung und Stellung dieses Grundsatzes des ausgeschlossenen Widerspruchs: *διὸ πάντες οἱ ἀποδεικνύντες εἰς ταύτην ἀνάγουσιν ἐσχάτην δόξαν· φύσει γὰρ ἀρχὴ καὶ τῶν ἄλλων ἀξιωμάτων αὕτη πάντων.* Minder genau drückt er ihn auch mit den Worten aus: *ἀδύνατον ἅμα καταφάναι καὶ ἀποφάναι ἀληθῶς.* l. c. 6.

sätze, erstlich: es ist unmöglich, daß das Entgegengesetzte zugleich demselben Gegenstande zukomme, sondern entweder gilt Beides nur in gewisser Weise, oder das Eine in gewisser Weise, das Andre schlechthin, und zweitens: zwischen den Gliedern des Widerspruches kann nichts Drittes in der Mitte stehen, vielmehr muß jedes Prädicat von dem nämlichen Subject nothwendiger Weise entweder bejaht oder verneint werden.

83. Alles, was als ein Seiendes gedacht werden kann, führt auf den Begriff des Wesens zurück [1]). Die Stelle dieses Begriffs wird zunächst dadurch gefunden, daß wir das Seiende nach den Kategorieen, also nach den obersten Classen desjenigen unterscheiden, was durch die einzelnen, nicht im Urtheile verknüpften Worte bezeichnet wird. Die Kategorieen sind: 1) das Wesen, 2) die Größe, 3) die Beschaffenheit, 4) das Verhältniß, 5) die Bestimmtheit in Hinsicht des Raums, 6) die Bestimmtheit in Hinsicht der Zeit, 7) das Liegen, 8) das Haben, 9) das Thun, 10) das Leiden [2]). Bei dieser Unterscheidung ergibt es sich, daß die erste Kategorie den nachfolgenden zum Grunde liegt, daß die übrigen nichts Anderes, als Merkmale desjenigen ausdrücken, dem das Sein des Wesens zukommt. Das Wesen ist aber in einer doppelten, in einer mehr concreten und in einer mehr abstracten Bedeutung zu fassen. Nach der einen, welche Aristoteles in seiner Abhandlung über die Kategorieen die erste, eigentlichste und gewöhnlichste des Worts *οὐσία* nennt, ist es die Substanz, das Subsistirende, mithin das letzte Subject, dasjenige, was weder von einem Andern ausgesagt wird, noch als Bestandtheil in einem Andern sich befindet. Nach der andern ist es die Wesenheit, der Inbegriff der wesentlichen Bestimmungen, die Gestalt oder die Form, der zufolge jedes Bestimmte dasjenige ist, was es ist [3]). In den Substanzen

---

[1]) Met. *Γ*. 2.

[2]) l. c. *Δ*. 7. Categ. 4. Met. *Θ*. 10.

[3]) Aristoteles bemerkt zwar, z. B. Met. *Z*. 3., daß das Wort *οὐσία* mancherlei Bedeutungen habe, die er an verschiedenen Stellen der Metaphysik zur Sprache bringt, führt sie aber auf

vereinigt sich hiernach jede Art des Seins, und wenn sie nicht existirten, so würde es unmöglich sein, daß irgend etwas von allem Anderen vorhanden wäre [1]). Unter den Substanzen ist die eine die urgründliche, übersinnliche, wandellose, deren Erkenntniß das Ziel der metaphysischen Forschung ist, die andern sind die sinnenfälligen physischen, welche sich als die unvergänglichen und die vergänglichen unterscheiden, und von denen die ersteren bloß der räumlichen Veränderung, der Bewegung, die letzteren dagegen jeder Art der Veränderung unterworfen sind [2]). Die Veränderung (in der allgemeinsten Bedeutung dieses Wortes, in welcher sie nicht bloß den Qualitätswechsel, sondern jeden Wechsel, jeden Uebergang aus einem entgegengesetzten Zustand in den andern bedeutet,) zerfällt in vier Hauptarten. Theils findet sie Statt im Bezug auf das Dasein des subsistirenden Gegenstandes, theils hinsichtlich der Qualität, dann hinsichtlich der Quantität, und endlich im Betreff des Ortes. Im ersten Fall ist sie das Entstehen und das Vergehen, im zweiten die Umwandlung, die Veränderung der Beschaffenheit, im dritten die Vermehrung und die Verminderung, im vierten die Bewegung [3]).

---

zwei Hauptbedeutungen zurück, Met. *Δ*. 8.: *συμβαίνει δὲ κατὰ δύο τρόπους τὴν οὐσίαν λέγεσθαι, τό θ' ὑποκείμενον ἔσχατον, ὃ μηκέτι κατ' ἄλλου λέγεται, παὶ ὃ ἄν τόδε τι ὄν χωριστὸν ᾖ· τοιοῦτον δὲ ἑκάστου ἡ μορφὴ καὶ τὸ εἶδος.* Hiermit stimmt die Angabe Categ. 4. in der Hauptsache überein. Aristoteles bezeichnet das Wesen in dieser zweiten Bedeutung theils als *οὐσία* und als *λόγος τῆς οὐσίας*, theils als *λόγος*, als *μορφὴ* und *εἶδος*, wofür er auch das Platonische *παράδειγμα* braucht, Phys. II. 3., und *τὸ σχῆμα τῆς ἰδέας*, Met. Z. 3., theils mit der Zusammenstellung der Worte *τὸ τί ἐστι*, und *τὸ τί ἦν εἶναι*, und versteht also unter diesen Ausdrücken den Inbegriff oder die Einheit der Bestimmungen, welche das Eigenthümliche eines bestimmten Gegenstandes (das *τόδε τι*) ausmachen. Man vergleiche z. B. Met. A. 3. Z. 1. 4. u. 7. *H*. 1. Phys. I. 7. II. 1.

[1]) Categ. 4.

[2]) Met. *Δ*. 2. u. 6. *H*. 4.

[3]) l. c. *Δ*. 2.: *εἰ δὴ αἱ μεταβολαί τέτταρες, ἢ κατὴ τὸ τί ἢ*

84. Für jede Veränderung (mithin für jedes Werden und Geschehen) nach den angegebenen Kategorieen, mag sie durch die Natur oder durch die Kunst hervorgebracht werden, findet die Ursachlichkeit in dem Vereine folgender vier Gattungen der Ursachen Statt. Erstlich liegt der Veränderung zum Grunde das veränderlich Bestimmbare, der Stoff oder die Materie, als dasjenige, woraus etwas wird. Zweitens tritt an der Materie die bestimmende Form hervor, als dasjenige, was das Bestimmbare wird, und worin die Frage, warum etwas ist und geschieht, ihre Beantwortung findet. Drittens entspringt dieses Hervortreten aus der Thätigkeit der bewegenden, der wirkenden Ursache, welche dasjenige ist, wodurch das Bestimmte hervorgebracht wird. Viertens offenbart sich als herrschend über die Form und über die wirkende Ursache die Endursache, der Zweck oder das Gute, das dargestellt werden soll und was das Ziel alles Werdens und Geschehens in dem Grund enthält, weshalb das Bestimmte verwirklicht wird [1]). Diese vier Gattungen der Ursachen oder Seiten der Ursachlichkeit sind dem Begriffe nach von einander verschieden und in unsrem Denken aus einander zu halten. Aber in der Wirklichkeit der sinnenfälligen Dinge und Veränderungen sind sie mit einander auf das

---

κατὰ τὸ ποιὸν ἢ ποσὸν ἢ ποῦ, καὶ γένεσις μὲν ἡ ἁπλῆ καὶ φθορὰ ἡ κατὰ τόδε, αὔξησις δὲ καὶ φθίσις ἡ κατὰ τὸ ποσόν, ἀλλοίωσις δὲ ἡ κατὰ τὸ πάθος, φορὰ δὲ ἡ κατὰ τόπον, εἰς ἐναντιώσεις ἂν εἶεν τὰς καθ' ἕκαστον αἱ μεταβολαί. l. c. *H.* 1. Z. 7. Phys. III. 1. De An. I. 3.

[1]) Met. A. 3.: *τὰ δ' αἴτια λέγεται τετραχῶς, ὧν μίαν μὲν αἰτίαν φαμὲν εἶναι τὴν οὐσίαν καὶ τὸ τί ἦν εἶναι, (ἀνάγεται γὰρ τὸ διὰ τί εἰς τὸν λόγον ἔσχατον, αἴτιον δὲ καὶ ἀρχὴ τὸ διὰ τί πρῶτον), ἑτέραν δὲ τὴν ὕλην καὶ τὸ ὑποκείμενον, τρίτην δὲ ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως, τετάρτην δὲ τὴν ἀντικειμένην αἰτίαν ταύτῃ, τὸ οὗ ἕνεκα καὶ τἀγαθόν· τέλος γὰρ γενέσεως καὶ κινήσεως πάσης τοῦτ' ἐστίν.* Z. 7. *Λ.* 3. *H.* 4. Phys. II. 3.

engste verknüpft, und auf ihrer Vereinigung beruht diese Wirklichkeit [1]).

85. Die Materie ist in diesem Causalzusammenhang der Dinge die Grundlage des Werdens, das Substrat der Formen und hiermit die Möglichkeit des Daseins für Alles, was werdend zum Dasein gelangt. Sie ist als solche nicht der Wirklichkeit und Wirksamkeit nach, sondern nur dem Vermögen oder der Möglichkeit nach ein bestimmtes Etwas und an und für sich das Unbestimmte. Ihre Bedeutung erweist sich unter jeder der vier Kategorieen des Werdens auf eine näher determinirte, die Eigenthümlichkeit der Kategorie ausdrückende Weise. Dem Orte nach als räumliche Materie [2]) ist sie dasjenige, was von der einen Stelle zu der andern sich bewegen kann, der Quantität nach, was größer und kleiner zu werden vermag, im Betreff der Qualität, was im Stande ist, anstatt der einen Beschaffenheit die andre anzunehmen, endlich hinsichtlich der Wesenheit, was bald im Entstehen, bald im Vergehen begriffen ist, bald in der Gestalt eines positiv Bestimmten, bald in der Beziehung der Verneinung dem Werdenden zum Grunde liegt. Da das Entgegengesetzte nicht unmittelbar aus einander werden kann, so ist es in allen Sphären des Anderswerdens die Materie, welche aus einem entgegengesetzten Zustand oder aus einem zwischen zwei entgegengesetzten Zuständen in der Mitte stehenden in den andern übergeht [3]).

---

1) Met. *H.* 4. *Θ.* 8.

2) *ὕλη τοπική.* l. c. *H.* 1. Aristoteles bemerkt hierüber, indem er auf das nach seiner Meinung ewige und nur der Bewegung theilhafte, übrigens unveränderliche Dasein der Gestirne hinweist: *οὐ γὰρ ἀνάγκη, εἴ τι ὕλην ἔχει τοπικήν, τοῦτο καὶ γεννητὴν καὶ φθαρτὴν ἔχειν.* l. c. *H.* 1. Vergl. *H.* 4., und im gleichen Sinne sagt er l. c. *Λ.* 2.: *πάντα δ'ὕλην ἔχει ὅσα μεταβάλλει, ἀλλ' ἑτέραν, καὶ τῶν ἀϊδίων ὅσα μὴ γεννητὰ κινητὰ δὲ φορᾷ, ἀλλ' οὐ γεννητήν, ἀλλὰ πόθεν ποῖ.*

3) l. c. Z. 3. 7. u. 11. *H.* 1. u. 5. *Λ.* 2. Phys. I. 7. Sehr bezeichnend für den Begriff der Materie sagt Aristoteles Met. Z. 7.: *ἅπαντα δὲ τὰ γιγνόμενα ἢ φύσει ἢ τέχνῃ ἔχει ὕλην· δυ-*

Mit dem Verständniß dieser Bedeutung der Materie ist nach des Aristoteles Meinung die Schwierigkeit gehoben, welche mehreren früheren Philosophen bei dem Begriff des Werdens sich darbot, indem sie dies in's Auge faßten, daß weder aus dem Seienden, noch aus dem Nichtseienden etwas werden könne, das Seiende nämlich könne nicht werden, weil es schon sei, und aus Nichts werde Nichts. Die Materie, behauptet dagegen Aristoteles, ist das sich Verändernde, da sie das Vermögen zu beiden Gegensätzen hat, da sie aus dem einen heraus, in den andern hinein zu treten vermag. So geht alles Werdende aus dem, was der Möglichkeit nach ist, in das der Wirksamkeit nach Seiende über[1]). Insofern nun von den beiden Gegensätzen der eine als derjenige betrachtet wird, an welchem der Begriff und die Form des Gewordenen sich ausdrückt, so steht ihm der andre Gegensatz als die Verneinung[2]) gegenüber. In diesem Sinn ist die Krankheit die Verneinung der Gesundheit, die Schlechtigkeit die Verneinung der Tüchtigkeit, und wird immer bei jeder Aussage eines Prädikats das demselben entgegengesetzte der Verneinung nach ausgesagt. Hiernach kann das durch die Verneinung Bestimmte rücksichtlich auf das durch den positiven Begriff Bestimmte als das Nichtseiende betrachtet werden. Demnach findet ebensowohl beziehungsweise ein Werden aus

---

νατὸν γὰρ καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι ἕκαστον αὐτῶν, τοῦτο δ'ἐστὶν ἐν ἑκάστῳ ὕλη. Daher l. c. *H.* 1.: *ὕλην δέ λέγω, ἣ μὴ τόδε τι οὖσα ἐνεργείᾳ δυνάμει ἐστὶ τόδε τι*, und umgekehrt heißt es l. c. *H.* 5., nicht von Allem sei eine Materie, sondern nur von demjenigen, dem ein Werden zukomme und eine Veränderung in einander. — Das Verhältniß der Materie zu den beiden Gegensätzen, die bei jedem Anderswerden in Betracht kommen, wird so bezeichnet, daß sie das Dritte zu Beiden und das dem Uebergang aus dem einen in den andern zum Grunde Liegende ist: *ἀνάγκη ὑπεῖναί τι τὸ μεταβάλλον εἰς τὴν ἐναντίωσιν. οὐ γὰρ τὰ ἐναντία μεταβάλλει.* l. c. *Λ.* 2.

1) l. c. K. 9. *Γ.* 2.: *μεταβάλλει πᾶν ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος εἰς τὸ ἐνεργείᾳ ὄν.*

2) *ἡ στέρησις.*

dem Nichtseienden Statt, nämlich aus der bestimmten Verneinung des bestimmten Etwas, wie auch umgekehrt Alles aus dem Seienden wird, nämlich aus dem der Möglichkeit nach Seienden[1]). Weil die Materie nur aus dieser oder jener Formbestimmung in die entgegengesetzte übergehen, nie aus der Form überhaupt heraustreten kann, so ist sie das Mögliche, aus welchem ein bestimmtes Etwas eben so sehr bereits geworden ist, wie ferner ein Anderes aus ihm zu werden vermag[2]).

86. Die Form wird eben so wenig, wie die Materie, bei irgend einem Werden hervorgebracht. Aus der Vereinigung von Beiden entsteht das Gewordene, was nach der Form benannt wird[3]). Dadurch, daß ein Materielles, ein Mögliches zur Form gelangt, wird es dasjenige der Wirksamkeit (der Energie) nach, was es

---

[1]) l. c. *Δ*. 22. I. 4. *Λ*. 2. Phys. I. 7. u. 8. Aristoteles erkärt sich am bestimmtesten über den vielfach von ihm berührten Begriff der in dem Gegensatz oder in der Entgegensetzung (*ἐναντιότης*, *ἐναντίωσις*) hervortretenden Verneinung (*στέρησις*) Met. I. 4., und bemerkt hier unter Anderem: *πᾶσα γὰρ ἐναντίωσις ἔχει στέρησιν θατέρου τῶν ἐναντίων ἀλλ' οὐχ' ὁμοίως πάντα· ἀνισότης μὲν γὰρ ἰσότητος, ἀνομοιότης δὲ ὁμοιότητος, κακία δὲ ἀρετῆς*. Auch erwähnt er hier, daß in manchen Fällen ein Mittleres zwischen dem Entgegengesetzten Statt finde, wie es einen weder guten noch bösen Menschen gebe, in anderen Fällen nicht, wie eine Zahl entweder gerade oder ungerade sein müsse. Indem nun immer der eine der beiden Gegensätze im Verhältniß zu dem andern die Bedeutung der Verneinung hat, und indem die Materie als das zu den beiden Gegensätzen hinzukommende Dritte, dem Uebergang aus dem einen in den andern zum Grund Liegende von Aristoteles betrachtet wird, so sagt er in diesem Sinne von den hierin enthaltenen Ursachen und Principien der Veränderung: *τρία δὴ τὰ αἴτια καὶ τρεῖς αἱ ἀρχαί, δύο μὲν ἡ ἐναντίωσις, ἧς τὸ μὲν λόγος καὶ εἶδος, τὸ δὲ στέρησις, τὸ δὲ τρίτον ἡ ὕλη.*

[2]) l. c. Z. 7. u. 8.

[3]) l. c. 8. u. 15.

bis dahin dem Vermögen nach war [1]). Die Form und die Wesenheit wird daher selbst auch „Energie" von Aristoteles genannt, weil durch sie das bloße Vermögen, etwas bestimmtes zu sein, zur Wirksamkeit erhoben wird [2]). Im Allgemeinen ist zwar im ganzen Gebiete des Werdenden und des Gewordenen die Materie nur dem Begriff nach, nur im Denken von der Form abzusondern, da Alles, was in der einen Beziehung ein Mögliches, mithin ein durch eine Form ferner Bestimmbares, in der andern ein bereits Wirkliches, durch die Form Bestimmtes ist. Dieser Anerkennung zufolge tadelt Aristoteles so oft die Platonische Trennung der Ideen von dem Sinnenfälligen. Aber für jedes einzelne Veränderliche gilt dies, daß an ihm die Form von der Materie trennbar ist, weil hierauf der Charakter seiner Veränderlichkeit beruht [3]). Die Veränderung [4]), auch als Bewegung in der weiteren Bedeutung [5]) bezeichnet, welche zunächst in ihren von Aristoteles unterschiedenen Hauptclassen (vergl. oben §. 83.) näher determinirt hervortritt und überhaupt so viel Arten hat, als es Arten des Seienden giebt, ist die Verwirklichung des Möglichen, insofern es möglich ist, der Uebergang von dem Möglichsein in das Wirklichsein [6]). Sie erfolgt nur kraft der Thä-

---

[1]) l. c. *Θ.* 8.: *ἔτι ἡ ὕλη ἐστὶ δυνάμει, ὅτι ἔλθοι ἄν εἰς τὸ εἶδος, ὅταν δέ γ᾽ ἐνεργίᾳ ᾖ, τότε ἐν τῷ εἴδει ἐστίν.* *Δ.* 2. Phys. II. 1.

[2]) Met. *Θ.* 8.

[3]) l. c. *H.* 1.: *τρίτον δὲ τὸ ἐκ τούτων (ἐκ τῆς ὕλης καὶ ἐκ τῆς μορφῆς), οὗ γένεσις μόνου καὶ φθορά ἐστι, καὶ χωριστὸν ἁπλῶς.* *Δ.* 8.

[4]) *ἡ μεταβολή.*

[5]) *ἡ κίνησις*, in dieser weiteren, von *φορά* und *κίνησις ἡ κατὰ τόπον* unterschiedenen und mit *μεταβολή* zusammenfallenden Bedeutung nicht selten auch mit dem letzteren Worte zusammengestellt, wie Met. *K.* 9. und Phys. III. 1.: *ὥστε κινήσεως καὶ μεταβολῆς ἐστιν εἴδη τοσαῦτα ὅσα τοῦ ὄντος.*

[6]) Aristoteles findet in der Erklärung des Begriffs der Veränderung diese Schwierigkeit, daß sie weder zum *δυνάμει ὄν* noch zum *ἐνεργείᾳ ὄν* gerechnet werden darf, da sie eben der Uebergang

tigkeit einer bewegenden, verändernden Ursache, welche selbst ein in der Wirklichkeit Vorhandnes sein muß. Immer durch ein der Wirksamkeit nach Seiendes, sagt Aristoteles, wird aus dem nach dem Vermögen Seienden das nach der Wirksamkeit Seiende, die in der Entelechie [1]), also in ihrer vollständigen Wirklichkeit vorhandenen Substanzen bringen andre Substanzen hervor, und zwar ist es bei den Naturerzeugnissen das Gleichartige, durch dessen Wirksamkeit das Gleichartige hervorgebracht wird, wie der Mensch den Menschen zeugt [2]). Daher ist stets das Individuelle Ursache des Individuellen. Niemand ist der Sohn des Menschen überhaupt, sondern Achilles ist der Sohn des Peleus und du bist der Sohn deines Vaters und das durchgängig bestimmte A ist die Ursache des durchgängig be-

---

von jenem zu diesem ist. Er sagt daher Met. *K*. 9.: *τοῦ δὲ δοκεῖν ἀόριστον εἶναι τὴν κίνησιν αἴτιον, ὅτι οὔτ' εἰς δύναμιν τῶν ὄντων οὔτ εἰς ἐνέργειαν ἔστι θεῖναι αὐτήν.* Demnach nennt er sie *ἐνέργεια μὲν, ἀτελὴς δέ*, und fügt hinzu: *αἴτιον δ' ὅτι ἀτελὲς τὸ δυνατὸν οὗ ἐστίν (ἡ κίνησις) ἐνέργεια.* Seine Erklärung aber der Veränderung lautet: *τὴν τοῦ δυνάμει, ᾗ τοιοῦτόν ἐστιν, ἐνέργειαν λέγω κίνησιν.* Dieser Erklärung gemäß bemerkt er auch: *ὥστε λείπεται τὸ λεχθὲν εἶναι καὶ ἐνέργειαν καὶ μὴ ἐνέργειαν τὴν εἰρημένην, ἰδεῖν μὲν χαλεπὴν ἐνδεχομένην δ' εἶναι.* l. c. Phys. III. 1. VIII. 1.

[1]) l. c. Z. 9.: *ἀλλ' ἴδιον τῆς οὐσίας ἐκ τούτων λαβεῖν ἔστιν, ὅτι ἀνάγκη προϋπάρχειν ἑτέραν οὐσίαν ἐντελεχείᾳ οὖσαν, ἣ ποιεῖ.* Daß dem Aristoteles die Begriffe *ἐντελέχεια* und *ἐνέργεια* zwar nicht identische, aber Wechselbegriffe sind, weil sich die Wirklichkeit jedes Dinges durch seine Wirksamkeit offenbart, zeigt sich sowohl an vielen andern Stellen, als auch in dem angeführten Capitel, wo es heißt: *ἐλήλυθε δ' ἡ ἐνέργεια τοὔνομα, ἡ πρὸς τὴν ἐντελέχειαν συντιθεμένη καὶ ἐπὶ τὰ ἄλλα ἐκ τῶν κινήσεων μάλιστα· δοκεῖ γὰρ ἡ ἐνέργεια μάλιστα ἡ κίνησις εἶναι. — τοῦτο δὲ, ὅτι οὐκ ὄντα ἐνεργείᾳ ἔσονται ἐνεργείᾳ. τῶν γὰρ μὴ ὄντων ἔνια δυνάμει ἐστίν· οὐκ ἔστι δέ, ὅτι οὐκ ἐντελεχείᾳ ἐστίν.*

[2]) l. c. Z. 8. u. 9. Θ. 8. Phys. II. 7.

stimmten B, während A überhaupt nur die Ursache von B überhaupt ist. Deine und meine Materie und Form und dein und mein Bewegendes sind verschieden, obgleich dem allgemeinen Begriffe nach dasselbe [1]). Das Ziel alles Werdens und aller Veränderung, durch welches die Thätigkeit der bewegenden Ursache ihre wesentliche Richtung und die Form ihre vollständige Bedeutung erlangt, ist der Zweck, die Endursache als das Gute, welches verwirklicht werden soll [2]). Aus der Bedeutung des Zwecks ergibt sich der Unterschied zwischen der bloßen Bewegung oder Veränderung und der Wirksamkeit im engeren Sinne. Jene hat ihr Ziel außer sich und hört auf, wenn der Zweck erreicht worden. Sie ist bloß das zur Erlangung des Ziels erfoderliche Werden, wie zum Beispiel das Lernen, das Gehen, das Bauen. Diese dagegen enthält ihr Ziel in ihr selbst, sie begreift in sich zugleich mit der Form den Zweck, die Verwirklichung und die Wirklichkeit desselben, wie zum Beispiel das Sehen, das Denken [3]).

87. Alles, was regelmäßig durch die Natur und durch die Kunst bewirkt wird, steht unter der Leitung von Zwecken. Das Ungefähr oder der Zufall, den wir bloß bei solchen Begebenheiten annehmen dürfen, welche weder immer, noch meistentheils sich ereignen, die folglich nicht aus Regeln und eben so wenig aus Zwecken erklärbar sind, tritt nur insofern ein, als etwas rücksichtlich auf das Ziel und den regelmäßigen Erfolg einer wirkenden Ursache außerwesentlich oder beiläufig geschieht. In diesem Sinn findet Jemand zufällig einen Schatz, da er in die Erde mit der Absicht grub, um eine Pflanze einzusetzen. So gelingt es auch der Natur nicht in allen Fällen, das Zweckmäßige und durch die Regeln Bestimmte darzustellen, sondern es erfolgt mitunter im Bereich der natürlichen Begebenheiten, welche gewöhnlich durch die Regel geleitet werden, zufälliger Weise eine Ausnahme von derselben. Schlecht-

---

[1]) Met. Δ. 3. u. 5.

[2]) Met. A. 3. Δ. 2. Θ. 8. Phys. II. 9.

[3]) Met. Θ. 6. u. 8.

hin aber ereignet sich nichts aus Zufall, durch das Eintreten jeder zufälligen Begebenheit wird stets das einem Zweck folgende Wirken einer Ursache, auf welches die Begebenheit sich bezieht, vorausgesetzt. Weil unbestimmt viele Ereignisse zu den durch Ziel und Regel bestimmten Erfolgen als beiläufige sich verhalten können, so ist das Ungefähr etwas Unbestimmbares, Begriffloses, der Wissenschaft sich Entziehendes [1]). Durch den Zweck und im Verhältniß zu ihm wird das Nothwendige in einer der verschiedenen Bedeutungen dieses Begriffes als die Unerläßlichkeit und unerläßliche Beschaffenheit der Mittel gesetzt, ohne welche das Gute nicht sein und nicht werden und das Böse nicht beseitigt werden kann. In seiner höchsten Bedeutung dagegen ist das Nothwendige das Ewige, Unveränderliche und Einfache, welches nicht vielfach sein, nicht anders sein kann, als wie es ist, und für welches es keine nöthigende Gewalt gibt [2]).

88. Ziehen wir nunmehr aus den bisherigen Untersuchungen die letzten Resultate, so ergibt sich aus ihnen theils die Anfangslosigkeit und Endlosigkeit des Reiches der Veränderungen, des Werdens und des Geschehens, theils die ewige wandellose Wirklichkeit und Wirksamkeit einer obersten allumfassenden Grundursache des Ganzen der Welt. Zunächst liegt dies in dem Begriff des Werdens und des Möglichseins, daß die Materie überhaupt oder an sich betrachtet nicht entstanden sein kann. Sollte sie dies sein, so müßte ihr etwas zum Grunde gelegen haben, woraus sie hervorgegangen wäre, und das zum Grunde Liegende wäre sie selbst. Eben so wenig kann sie vergänglich sein, denn sollte sie untergehen, so müßte sie in sich selbst übergehen [3]). Das Nämliche gilt von

---

[1]) Met. *Δ*. 30. *E*. 2. *K*. 8. Phys. II. 4. u. 5. De An. III. 12. Aristoteles nnterscheidet *τύχη* und *αὐτόματον*. Das Letztere ist ihm das Ungefähr überhaupt, dagegen das Erstere nur dasjenige, was absichtlich handelnde Wesen trifft. Phys. II. 6.

[2]) Met. *Δ*. 5. *Λ*. 7. Phys. II. 9.

[3]) Phys. I. 9. Met. Z. 8. *Λ*. 3.

den Formen, die als ursprüngliche für alles Werden vorausgesetzt sind. Jedes Gewordene entsteht aus der Verbindung einer bestimmenden Form mit einer bestimmbaren Materie. Es kann also überhaupt nichts werden, wenn nicht die Form für die Materie schon vorhanden ist, und es muß daher erste Formen geben, welche nichts Entstandenes und mithin auch nichts Vergängliches sein können [1]). Gleichfalls ist für die Reihe der Veränderungen ein Anfang und ein Ende undenkbar. Was den Anfang betrifft, so kann eine Veränderung nur dann erfolgen, wann Gegenstände existiren, welche das Vermögen besitzen, zu verändern und verändert zu werden. Nun muß man entweder annehmen, diese Gegenstände sein entstanden. Dann ergibt sich der Widersinn, daß eine Veränderung eintreten mußte, damit das Veränderliche und zum Verändern Fähige entstehen konnte. Oder sie waren bis zum ersten Entstehen der Veränderung ewig vorhanden, ohne daß es eine Veränderung gab. Auch dies zeigt sich als unzulässig, und um so mehr, wenn man die Erwägung verfolgt, daß es einen Grund für die Abwesenheit der Veränderung hätte geben müssen, welcher vor dem ersten Entstehen der Veränderung nur durch das Vorausgehen einer Veränderung und einer verändernden Ursache hätte aufgehoben werden können. Eben so unmöglich ist, daß die Veränderung überhaupt aufhöre. Denn es müßte alsdann nach den Veränderungen selbst auch die Veränderlichkeit und die Fähigkeit zu verändern aufgehoben werden, wozu es wiederum einer Veränderung bedürfte [2]).

---

[1]) Met. l.l. c.c. Aristoteles hebt diesen Gedanken der Ewigkeit der ursprünglichen Materie und der ursprünglichen Formen auch in der Betrachtung hervor, daß, da alles, was entstehe, aus der Vereinigung von Form und von Materie hervorgehe, und da jede Form und jede Materie, insofern sie geworden, nur aus einer zum Grunde liegenden Form und Materie entstehen konnte, dieses in's Unendliche fortgehen müßte (was doch der Annahme des Entstandenseins von Form und Materie widersprechen würde), wenn man nicht bei ersten oder letzten Formen und einer ersten oder letzten Materie stehen bleibe. *Λ*. 3.

[2]) Phys. VIII. 1. Met. *Λ*. 6.

89. Dauert nun das Reich der Veränderungen ohne Anfang und ohne Ende, so muß es für dasselbe eine oberste Grundursache geben. Die Gründe der Dinge können nicht unendlich viele sein, weder in einer fortlaufenden Reihe, in welcher immer ein bedingter Grund einen bedingenden voraussetzen würde, noch hinsichtlich ihrer Art, so daß es unendlich viele Arten von Ursachen gäbe. Denken wir uns eine vom Begründeten zum Begründenden emporsteigende Folge von Ursachen, mögen es nun materiale, wirkende, formale oder Endursachen sein, so ist jede von einer höheren abhängige bloß ein Vermittelndes und selbst noch bedingtes, was auf das Begründende, auf die wahre Ursache zurückweist. Wäre also diese Folge endlos und existirte hier nichts Erstes, so gäbe es überhaupt keine Ursache. Findet nun aber eine oberste Ursache Statt, so kann auch nach unten hin, in der vom Begründenden zum Begründeten fortgehenden Folge keine Unendlichkeit angenommen werden. Denn berücksichtigen wir mit Absehung von der bloß zeitlichen Succession die ursachliche Auseinanderfolge, so findet diese in doppelter Weise Statt. Entweder wird das Eine aus dem Andern so, daß es aus einem unvollendeten Zustande des Werdens zu einem Ziele fortschreitet, wie aus dem Knaben der Mann, aus der Morgendämmerung der Tag wird. Oder das Eine geht aus einer fertigen und vollendeten Gestalt in die eben so vollendete des Andern über, wie aus dem Wasser die Luft sich bildet. Im ersten Fall ist eben so wenig ein Fortschreiten in das Endlose, wie ein Rückschreiten möglich. Mit dem erreichten Ziele hört das Werden auf. Im zweiten Fall aber ist immer das Entstehen des Einen das Vergehen des Andern. Hier findet das wechselseitige Hervorgehen aus einander seine Stelle, und so fällt auch hier die Möglichkeit der endlosen Reihe weg. Dazu kommt, daß keine wissenschaftliche Erkenntniß erreichbar sein würde, wenn die Arten der Ursachen in unendlicher Menge vorhanden wären. Denn wir glauben erst dann zu wissen, wenn wir die Ursachen erkennen, aber das hinsichtlich der Vielheit Grenzenlose läßt sich nicht in einer begrenzten Zeit durchgehen [1]).

---

[1]) Met. A. ἐλ. 2.

90. Die nähere Bestimmung des Begriffs der obersten Grundursache wird durch die Betrachtung geleitet, daß die ewige Veränderung nicht Statt haben kann, ohne daß etwas schlechthin der Wirksamkeit nach Existirendes und also selbst kein Werden, keine Verwirklichung des Möglichen in sich Befassendes sie hervorbringt. Die Wirksamkeit ist sowohl dem Begriff, wie der Zeit nach und auch hinsichtlich der Wesenheit früher als das Vermögen. Erstlich dem Begriff nach, weil nur aus der Eigenthümlichkeit der Wirksamkeit die des Vermögens verstanden werden kann [1]). Zweitens der Zeit nach, weil immer nur durch ein bereits Wirkendes ein Mögliches verwirklicht wird. Drittens im Bezug auf die Wesenheit, theils weil die Wesenbestimmung und die Form dem durch sie bestimmt Werdenden vorhergehen muß, theils weil das Vermögen bloß um seines Zweckes und Zieles willen, nämlich wegen der Wirksamkeit da ist, zu der es gelangen soll [2]). Nun kann dasjenige, was als anfangslos-endlose, als unaufhörliche und mithin stetige Veränderung gedacht werden muß, nur — wie die Physik dies näher zeigt — die Bewegung und zwar die Kreisbewegung sein. Von der ewigen Kreisbewegung, welche dem Himmel angehört, hängen die übrigen ihrer Natur nach eines Anfangs und eines Ende fähigen und theilhaften Veränderungen ab. Aber die Kreisbewegung ist nicht die ursprüngliche, alles Mögliche verwirklichende Wirksamkeit. Als eine fortdauernde Veränderung dem Orte nach enthält sie die örtliche Materie in sich und geht unaufhörlich hinsichtlich der räumlichen Bestimmtheit aus dem Möglichsein in das Wirklichsein über. Folglich kann sie an und für sich, gemäß der Bedeutung des Möglichseins, sich anders verhalten, als wie sie sich verhält, sie trägt die Nothwendigkeit ihres Seins und

---

[1]) l. c. Θ. 8. Zur Erläuterung dieser Behauptung sagt Aristoteles: τῷ λόγῳ μὲν οὖν ὅτι προτέρα, δῆλον· τῷ γὰρ ἐνδέχεσθαι ἐνεργῆσαι δυνατόν ἐστι τὸ πρώτως δυνατόν, οἷον λέγω οἰκοδομικὸν τὸ δυνάμενον οἰκοδομεῖν, καὶ ὁρατικὸν τὸ ὁρᾶν καὶ ὁρατὸν τὸ δυνατὸν ὁρᾶσθαι.

[2]) l. c.

den Grund ihrer Verwirklichung nicht in ihrem eignen Wesen [1]). Die unmittelbare Ursache der ewigen Kreisbewegung des Himmels, und da diese alle andern Bewegungen und Veränderungen verursacht, die durch Vermittlung der Himmelsumdrehung wirkende Grundursache der übrigen Veränderungen muß zufolge des Verhältnisses, in welchem die Möglichkeit zur Wirklichkeit steht, eine ewige Substanz sein, welche an sich unveränderlich und daher, ohne ein Möglichsein in sich zu enthalten, reine Wirklichkeit und Wirksamkeit und eben deshalb auch das an sich selbst schlechthin nothwendige Sein ist, dasjenige, welches seiner eignen Natur nach nicht anders sich verhalten kann, als wie es sich verhält [2]). Daß nur ein einziger Himmel existirt, ist einleuchtend. Gäbe es eine Mehrheit von Himmeln, wie von Menschen, so würden die Ursachen derselben zwar der Art nach auf eine zurückkommen, jedoch der Zahl nach viele sein. Allen aber, was eine Vielheit des Gleichartigen bildet, hat eine Materie, während es unter einem und demselben Begriff steht. Nun hat die urgründliche Wesenheit keine Materie, denn sie ist reine Energie. Mithin ist die erste unveränderliche Ursache der Veränderungen sowohl der Zahl, wie dem Begriff nach, eine einzige, und daher ist auch dasjenige, was ewig und unabläßig bewegt wird — der Himmel — nur ein einziger [3]). Die Weise, wie Gott ewig die tägliche Kreisumdrehung des Himmels bewirkt, ohne selbst hierbei einer Veränderung zu unterliegen, stellt sich Aristoteles folgendermaßen vor. Er nimmt an, Gott als das Erste und Höchste alles Denkbaren und alles Guten bewege so, wie das Denkbare und das Strebenswerrthe, ohne hierdurch selbst bewegt zu werden, unsere Vernunft und unser Begehrungsvermögen in Bewegung setze [4]). Nun gelten ihm die Himmelskörper für diejenigen Wesen, denen nebst dem ätherischen, keiner anderen Ver-

---

[1]) l. c. *Λ*. 7. Vergl. *H*. 1.

[2]) l. c. *Λ*. 6. Hiernach wird Gott bezeichnet als: *ὃ οὐ κινούμενον κινεῖ*, und: *τὸ πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον*.

[3]) l. c. 8.

[4]) Met. *Λ*. 7.

änderung, als der Bewegung fähigen, reinsten und edelsten Körperstoff auch der gottähnlichste Geist innerhalb des Kosmos, die höchste Vollendung des kosmischen Daseins, Lebens und Denkens, und die beste Weise der Thätigkeit angehört, vermöge welcher sie alle übrige Bewegung, Wirksamkeit und Veränderung im Weltganzen veranlassen. Sie selbst können aber nichts Anderes begehren und erstreben, als den Inhalt des göttlichen Denkens ewig in ihr eigenes Denken aufzunehmen und ihn ewig durch ihre eigene Bewegung darzustellen, also stets in dem gleichen Verhältnisse nach oben hin zu der Grundursache, nach unten hin zu dem ihnen untergeordneten Theile des Kosmos zu beharren. Vermittelst dieses ihnen natürlich nothwendigen, auf das schlechthin Vernünftige und Begehrenswerthe gerichteten Strebens ertheilt ihnen Gott den unveränderlichen Impuls zu ihrer ewigen Kreisbewegung, welche der äußere Ausdruck, das äußere Nachbild ist der vollkommensten Energie der wandellos sich selbst schauenden göttlichen Vernunft.

91. Hiermit ist die Anerkennung Gottes als des urgründlichen Princips gewonnen, von welchem der Himmel und die Natur abhängt[1]), und dessen Attribute aus diesem seinem Begriffe sich ergeben. Gott ist eine ewige unveränderliche übersinnliche Substanz. Größe der Ausdehnung kommt ihm nicht zu, sondern er ist ohne Theile und unzerlegbar. Denn er bewirkt die Veränderung durch die unbegrenzte Zeit hindurch, und nichts Begrenztes hat eine grenzenlose Macht. Demnach kann ihm keine begrenzte Ausdehnung angehören, aber auch keine unbegrenzte, weil überhaupt nichts Unbegrenztes etwas Ausgedehntes ist. Ihm als dem an sich Besten ist die reine Thätigkeit des Denkens an und für sich, das vollkommenste Denken eigen. Er ist die unverändert wirksame, mithin alles wandellos Denkbare ewig auf gleiche Weise setzende und umfassende Vernunft. Die Wirklichkeit des von ihm Gedachten und die Wirklichkeit seines Denkens ist Eins und Dasselbe. Daher denkt er in allem für ihn Denkbaren sich selbst, sich als das Beste von

[1]) l. c. 7: *ἐκ τοιαύτης ἄρα ἀρχῆς ἤρτηται ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις.*

Allem. Ihm ist nichts Anderes, als der Inhalt seiner eigenen Gedanken immer gegenwärtig, ihm steht unter den Objecten seines Denkens nicht etwas von ihm Verschiedenes und etwas Wandelbares gegenüber, dessen Auffassung eine Veränderung und ein Uebergang aus dem vollkommnen Zustand in einen unvollkommneren sein müßte [1]). So ist sein Denken — als reines Selbstbewußtsein seiner eignen Gedanken — ein Denken des Denkens [2]). Die Vernunftbetrachtung, welche das Schönste und Beste ist, gehört ihm deshalb in absoluter Vollendung an; was uns als das Vorzüglichste nur für kurze Zeit zu Theil werden kann, ist für immer sein Eigenthum. Bewundernswürdig ist er, wenn ihm immer so wohl ist, wie uns zuweilen, um so bewundernswürdiger, da dies im höchsten Grade Statt findet. Auch das Leben wohnt in ihm, denn die Thätigkeit der Vernunft ist Leben, und ihre an sich selbst und durch sich selbst bestehende Thätigkeit ist das ihm zukommende vollkommenste und ewige Leben. Da die letzte wirkende Ursache nebst den ewigen Formen und Zwecken der Dinge im göttlichen Denken enthalten ist, so ist die Ordnung der Welt der Ausdruck dieses Denkens. Demnach darf man sagen, es findet sich im All das Gute auf ähnliche Weise, wie in einem Heer. Denn bei dem Heer liegt das Gute sowohl in der Ordnung, als in dem Feldherrn, jedoch in höherem Grad in diesem, weil er nicht durch die Ordnung, aber sie durch ihn besteht [3]). Der oberste Endzweck im Allgemeinen, dem die Formen und die wirkenden Ursachen in der Natur entsprechen, ist die Verwirklichung der höchsten Fülle des geordneten abhängigen Seins. Daher ist immer die Erhebung des Vermögens zur Wirksamkeit das Ziel der Veränderung, und demzufolge ward den sinnenfälligen Substanzen, so weit dies möglich ist, die ewige Dauer ihrer Individualität, und wo dies nicht erreicht werden kann, doch

---

[1]) l. c. 7. u. 9.

[2]) l. c. 9.: αὐτὸν ἄρα νοεῖ, εἴπερ ἐστὶ τὸ κράτιστον, καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις.

[3]) l. c. 7. u. 10.

mit der stetigen Fortdauer der Erzeugungen das ewige Bestehen der Gattungen verliehen [1]).

2. Physik.

92. Durch die Untersuchungen der ersten Philosophie sind für die zweite Philosophie oder für die Naturwissenschaft die leitenden Grundsätze und Grundbegriffe festgestellt. Diese Wissenschaft beschäftigt sich hauptsächlich mit den Körpern und den ausgedehnten Größen und mit deren Beschaffenheiten und Veränderungen, auch mit den Ursachen der körperlichen Substanzen [2]). Das zum Gebiet der Natur Gehörige ist theils Körper und Größe, theils besitzt es Beides, theils enthält es die Ursachen desjenigen, was Beides besitzt [3]). Die Naturwesen unterscheiden sich dadurch von den Kunstwerken, daß sie den Grund ihrer Bewegung und ihrer Ruhe in sich selbst tragen, daß ihnen der Antrieb zu ihren Veränderungen ursprünglich einwohnt, was bei keinem Kunstwerk der Fall ist [4]). Die Natur in der ersten und eigentlichen Bedeutung ist die Wesenheit desjenigen, was an und für sich den Ursprung seiner Veränderungen in sich selbst hat [5]). Die Veränderungen, welche die Naturdinge betreffen,

---

[1]) De Gener. et Corr. II. 10.: ἐπεὶ δὲ ἐν ἅπασιν ἀεί τοῦ βελτίονος ὀρεγεσθαί φαμεν τὴν φύσιν, βέλτιον δὲ τὸ εἶναι ἢ μὴ εἶναι, τοῦτο δ᾽ἐν ἅπασιν ἀδύνατον ὑπάρχειν, διὰ τὸ πόῤῥω τῆς ἀρχης ἀφίστασθαι, τῷ λειπομένῳ τρόπῳ συνεπλήρωσε τὸ ὅλον ὁ θεός ἐντελεχῆ ποιήσας τὴν γένεσιν. Met. Θ. 8.: ἀρχὴ γὰρ τὸ οὗ ἕνεκα, τοῦ τέλους δ᾽ἕνεκα ἡ γένεσις, τέλος δ᾽ ἡ ἐνέργεια — διὸ ὥσπερ οἱ διδάσκοντες ἐνεργοῦντα ἐπιδείξαντες οἴονται τὸ τέλος ἀποδεδωκέναι, καὶ ἡ φύσις ὁμοίως.

[2]) De Coelo I. 1. III. 1. Vergl. Met. *E*. 1. *K*. 7. *Λ*. 2.

[3]) De Coelo l. c.

[4]) Phys. II. 1. Aristoteles führt auch dies zur Bezeichnung der Eigenthümlichkeit des Kunstwerkes an, daß die Form für dasselbe in der menschlichen Seele ist. Met. Z. 7.

[5]) Met. *Δ*. 4. Phys. II. 1.

erfolgen nach den vier Hauptarten des Anderswerdens, die in den metaphysischen Betrachtungen angegeben worden. Aus den vier Gattungen von Ursachen, welche dort unsere Erwägung beschäftigt haben, erklärt sich im Allgemeinen der regelmäßige Gang der Naturveränderungen [1]). In der Causalität der Natur nimmt, wie in den Leistungen der Kunst, die Endursache als leitend die Oberstelle ein. Jedoch auch in der Natur, wie in der Kunst, wird die angestrebte zweckmäßige Form nicht immer erreicht, und es entsteht mitunter ein mißlungenes Erzeugniß [2]). Zu der Zweckmäßigkeit verhält sich überhaupt die physische Nothwendigkeit als untergeordnete Bedingung, und liegt in dem Stoffe, so wie der Zweck in der Form [3]).

93. Wichtig ist für die Naturwissenschaft die Frage, ob und was in der Natur das Unendliche ist. Zunächst muß anerkannt

---

[1]) Phys. II. 3. u. 7.

[2]) l. c. 8.

[3]) l. c. 9. Aristoteles erläutert diesen eben so wahren, als bedeutungsvollen und inhaltsreichen Gedanken, in welchem er ganz mit Plato übereinstimmt, durch folgende Beispiele. Er behauptet, die Meinung, in der Natur geschehe, was geschieht, schlechthin nach Nothwendigkeit, sei mit der Annahme zu vergleichen, daß eine Mauer bloß aus Nothwendigkeit entstanden sei, indem das Schwere von Natur nach unten sich bewege, das Leichte nach oben. Deshalb befinde sich die steinerne Grundlage zu unterst, weiter oben Erde, und am meisten nach der Oberfläche zu Holz. Aber es verhalte sich vielmehr so, daß die Mauer, welche nicht ohne diese Bedingungen habe werden können, aus dem bestimmenden teleologischen Grunde geworden sei, um etwas zu verbergen und zu schützen. Eben so sei eine Säge zu einem Gebrauche verfertigt, zu welchem sie nicht dienen könnte, wenn sie nicht von Eisen wäre. Insofern mußte sie nothwendig eisern sein; aber diese Nothwendigkeit beziehe sich nur als Bedingung auf ihren Zweck. Phys. l. c.

werden, daß ein Körper von grenzenloser Ausdehnung nicht existiren, daß er eben so wenig im Denken, als in der Wahrnehmung erfaßt werden kann. Dies erhellt logisch unmittelbar aus dem Begriffe des Körpers, denn der Körper ist das von der Fläche allenthalben Begrenzte [1]). Wollte man aber überhaupt in der Natur nichts Unbegrenztes gelten lassen, so würde hieraus vieles Unmögliche sich ergeben. Dann müßte man der Zeit einen Anfang und ein Ende zuschreiben, die räumlichen Größen [2]) würden aufhören immerfort theilbar zu sein, und die Zahl wäre nicht in das Endlose vermehrbar [3]). Dem Unendlichen kommt also im Gebiete des Sinnenfälligen ein Sein zu, aber nur dem Vermögen nach, nicht der Wirklichkeit

---

[1]) l. c. III. 5. Mit diesem logischen Grunde verbindet Aristoteles für den Beweis des aufgestellten Satzes mehrere physikalische Gründe, durch welche aber die später folgenden Untersuchungen über die räumlichen Verhältnisse und die Elemente der Körper schon vorausgesetzt werden. l. c. Namentlich glaubt er aus der Thatsache, daß eine Mehrheit von Elementen des Körperstoffes existirt, die Begrenztheit des Weltgebäudes darthun zu können. Unter diesen Elementen, behauptet er, kann keines unbegrenzt sein, weil ein schrankenloses Element nach allen Seiten in das Unendliche sich ausdehnen und den übrigen keinen Platz lassen würde. Sie sind also sämmtlich begrenzt.

[2]) τὰ μεγέθη οὐ διαιρετὰ εἰς μεγέθη. Daß Aristoteles unter dem Ausdrucke μεγέθη nichts Anderes, als die räumlichen Größen versteht, wird sowohl überhaupt durch den ganzen Zusammenhang seiner Betrachtungen und seiner Begriffsbezeichnungen einleuchtend, als auch insbesondere durch seine Definition des Begriffes μέγεθος im Gegensatze gegen πλῆθος und im Unterschiede von der zeitlichen Größe. Met. Δ. 13.: λέγεται δὲ πλῆθος μὲν τὸ διαιρετὸν δυνάμει εἰς μὴ συνεχῆ, μέγεθος δὲ τὸ εἰς συνεχῆ. μεγέθους δὲ τὸ μὲν ἐφ' ἓν συνεχὲς μῆκος, τὸ δ' ἐπὶ δύο πλάτος, τὸ δ' ἐπὶ τρία βάθος. Dagegen gehört ihm die Veränderung und die Zeit unter die Rubrik τῶν κατὰ συμβεβηκὸς λεγομένων ποσῶν.

[3]) Phys. III. 6.

nach, und es verhält sich zu dem Begrenzten, wie der bestimmbare Stoff zu dem durch die Formen bestimmten. Im Allgemeinen besteht es darin, daß in stetiger Folge Etwas und wiederum Etwas hervortritt, so daß das Hervortretende zwar immer ein Beschränktes bleibt, aber stets ein Anderes wird. Dieser Charakter gibt sich kund an der Zeit, an der Zahl, und an der Theilung der Raumgrößen [1]. Für die Zahl findet nur ein Endpunct des Kleinsten in dem Untheilbaren der Eins Statt, aber jede gegebene Menge ist fortwährend der Vergrößerung fähig. Umgekehrt läßt sich jede gegebene Raumgröße fortwährend verkleinern, während ihre Vergrößerung nicht in das Grenzenlose gehen kann. Dies Letztere ist nicht möglich, weil es keine unendliche sinnlich wahrnehmbare Raumgröße gibt, und weil nichts Räumliches existiren kann, was größer wäre, als der Himmel [2]. Hiernach zeigt sich, daß das Unendliche in der Natur das Gegentheil dessen ist, wofür man es auszugeben pflegt; es ist nicht dasjenige, was nichts außer sich hat, sondern vielmehr, was der Quantität nach genommen immer noch etwas zu ihm Hinzuzufügendes außer sich hat. Was aber nichts außer sich hat, daß ist ein Vollendetes und Ganzes [3]. So steht denn auch jenes Unendliche seinem Begriffe nach nicht auf der Seite des Ganzen, sondern auf der Seite des Theiles, und ist nicht das Umgebende, sondern es wird umgeben [4]. Gleichfalls ist es ein Unerkennbares, denn es hat als blos bestimmbarer Stoff keine Formbestimmung [5].

94. Unter der Anleitung seiner Vorstellung von dem Unendlichen in dem Bezirke des abhängigen Seins erklärt Aristoteles das Eigenthümliche des Raumes und der Zeit. Der Raum offenbart

---

[1] l. c.

[2] l. c. III. 7.

[3] l. c. III. 6. Aristoteles fügt hinzu: ὅλον δὲ καὶ τέλειον ἢ τὸ αὐτὸ πάμπαν ἢ σύνεγγυς τὴν φύσιν ἐστίν. τέλειον δ᾽ οὐδὲν μὴ ἔχον τέλος· τὸ δὲ τέλος πέρας. Vergl. Met. Δ. 17.

[4] Phys. l. c. u. 7.

[5] l. c.

sich nach seiner Meinung bloß durch die räumliche Bewegung und ist die an und für sich unbewegliche unmittelbare Grenze, welche für einen eingeschlossenen beweglichen Körper durch einen andern zwar abgesonderten, aber umschließenden gebildet wird [1]). Wenn ein Körper von dem umgebenden nicht getrennt ist, sondern mit demselben stetig zusammenhängt, so befindet er sich in ihm nicht als im Raume, sondern als Theil in einem Ganzen. Im Raum ist nur derjenige Körper, den ein fremder und getrennter umgibt [2]). Demzufolge existirt der Himmel als Ganzes nicht im Raume, sondern er umfaßt vielmehr Alles, was im Raume existirt. Auch ist nicht der Himmel selbst, sondern die äußerste ruhende und das bewegliche Körperliche berührende Grenze des Himmels der allgemeinste Raum [3]). Die einzelnen Theile des Himmels sind insofern im Raume, als sie sich bewegen, und einer von dem andern im Kreise umgeben wird [4]). Die Zeit ist die in Hinsicht des Vorher und Nachher durch die Zahl bestimmte Größe der Veränderung [5]). Wie man vermittelst der Zahl das Mehr oder Weniger überhaupt beurtheilt, so beurtheilt man durch die Zeit die grö-

---

[1]) l. c. IV. 4. *ὥστε τὸ τοῦ περιέχοντος πέρας ἀκίνητον πρῶτον τοῦτ' ἔστιν τόπος.*

[2]) Aristoteles sieht sich durch diese Erklärung genöthigt, einen Unterschied für das der Möglichkeit nach und der Wirklichkeit nach Vorhandne auch hinsichtlich auf das Dasein im Raum in folgender Bedeutung festzusetzen. Er sagt: *ὅταν μὲν συνεχὲς ᾖ τὸ ὁμοιομερές, κατὰ δύναμιν ἐν τόπῳ τὰ μέρη, ὅταν δὲ χωρισθῇ μὲν ἅπτηται δ' ὥσπερ σωρός, κατ' ἐνέργειαν.* l. c. IV. 5.

[3]) l. c.

[4]) Es versteht sich hiernach, daß Aristoteles die Annahme des leeren Raumes (*τὸ κενὸν* als *τόπος, ἐν ᾧ μηδέν ἐστιν* l. c. IV. 7.) als unstatthaft verwerfen muß. Er behandelt diesen Punct mit Ausführlichkeit l. c. IV. 6—10.

[5]) l. c. 11. *τοῦτο γάρ ἐστιν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον.*

ßere und geringere Fortdauer der Veränderung. Indem sie unmittelbar das Maß der Veränderung ist, so ist sie mittelbar oder beiläufig auch das Maß des Stillstandes von Veränderungen [1]). Das Grundmaß oder die Einheit, mit welcher zunächst sie selbst bestimmt und gemessen wird, ist das Jetzt. In ihm vereinigt sich das Ende des Vergangenen und der Anfang des Zukünftigen. Vermittelst desselben ist die Zeit sowohl stetig zusammenhängend, als auch theilbar. Das Jetzt ist aber kein Theil der Zeit, so wenig, wie der Punct ein Theil der Linie, sondern es existirt bloß beziehungsweise an der Zeit, gleichwie die Grenzen nur beziehungsweise an demjenigen, dessen Grenzen sie sind, existiren. Seinem Wesen nach ist es immer dasselbe, wärend es seinem Dasein nach immer ein anderes ist [2]). Die aus dem Begriffe der Veränderung selbst, wie wir oben im Zusammenhange der metaphysischen Betrachtungen gesehen haben, erwiesene Ewigkeit der Reihe der Veränderungen wird auch aus dem Begriffe der Zeit von Aristoteles dargethan. Die Zeit nämlich kann ohne das Jetzt nicht sein und gedacht werden und das Jetzt ist eine Mitte, welche den Beginn der kommenden Zeit und das Ende der abgelaufenen zugleich in sich faßt. Folglich findet die Nothwendigkeit Statt, daß die Zeit, insofern ihr Wirklichkeit zukommt, anfangslos und endlos sei. Ist aber die Zeit immer,

---

[1]) l. c. 12.

[2]) l. c. IV. 11. u. 13. VIII. 1. Aristoteles legt sich auch die Frage vor, ob die Zeit sein würde, wenn die Seele nicht wäre, und beantwortet sie folgendermaßen: wäre es unmöglich, daß es einen Zählenden gäbe, so könnte auch nichts Zählbares und folglich keine Zahl existiren. Vermag nun lediglich die Seele und zwar das Denkvermögen der Seele zu zählen, so ist es unmöglich, daß es ohne das Vorhandensein der Seele eine Zeit gäbe, gesetzt auch, die Veränderung und mithin gleichfalls das Frühere und Spätere in der Veränderung könnte unabhängig von der Seele Statt finden. Denn die Zeit ist dies Frühere und Spätere insofern, als es zählbar ist. l. c. IV. 14.

so gilt dies auch von der Veränderung, da die Zeit eine Bestimmung der Veränderung ist [1]).

95. Zufolge ihrer Ewigkeit muß die Veränderung im Weltall Stetigkeit besitzen. Hat sie diese, so gehört ihr Einheit an, und vermöge ihrer Einheit kann sie nur aus einer einzigen ewig wirkenden Grundursache abgeleitet werden [2]). Die ewige stetige Veränderung, von welcher als der ursprünglichen alle übrigen besonderen und beschränkten Veränderungen abhängen, kann unter den Arten des Anderswerdens allein die Raumbewegung [3]) sein, und unter

---

[1]) l. c. VIII. 1. Aristoteles verbindet mit dem hier und mit dem oben angeführten Beweise für die Ewigkeit der Veränderungsfolge auch noch den, daß die Natur nichts Ungeordnetes hervorbringe und ausführe. Daher könne es nicht Sache der Natur sein, eine unendliche Zeit hindurch zu ruhen und dann einmal in den Zustand der Veränderungen zu gerathen, weil hierbei keine Ordnung walte und kein Grund Statt finde, warum dieser Zustand gerade alsdann eintrete und nicht schon früher eingetreten sei. l. c.

[2]) l. c. 6.

[3]) Die Beweise hierfür finden sich Phys. VIII. 7. Aristoteles zeigt erstlich, daß durch allen Wachsthum Bewegung vorausgesetzt werde. Zum Wachsthum ist Veränderung der Beschaffenheit erfoderlich und diese Veränderung nur möglich, wenn dasjenige, wodurch sie hervorgebracht wird, demjenigen, an welchem sie bemerkt wird, abwechselnd bald näher, bald ferner steht, so daß also die Bewegung hier sich geltend macht. Zweitens ist der Ursprung der verschiedenen körperlichen Beschaffenheiten, des Gegensatzes zwischen dem Leichten und Schweren, dem Weichen und Harten, dem Warmen und Kalten auf Verdünnung und Verdichtung zurückzuführen. Nun sind Verdichtung und Verdünnung Zusammensetzung und Scheidung. Was aber zusammengesetzt und geschieden wird, muß eine Ortsveränderung erleiden. Drittens geht die Bewegung sowohl dem Wesen, als der Zeit nach den übrigen Arten der Veränderung voraus. Zunächst dem Wesen

den Arten der Bewegung einzig die Kreisbewegung [1]. Diese ist

nach, denn die stetige Veränderung ist eine vollkommnere, als die Aufeinanderfolge verschiedener Veränderungen, und nur die Bewegung kann eine stetige Veränderung sein; das Vollkommnere aber müssen wir, insofern dasselbe möglich ist, immer als in der Natur gegeben annehmen. Lediglich für das in der beständigen Ortsveränderung Befindliche zeigt sich keine Nothwendigkeit des Wachsthumes, des Qualitätswandels, des Entstehens und Vergehens. Dagegen würden diese Arten der Veränderung nicht möglich sein, wenn nicht die stetige da wäre, welche durch das erste bewegende Princip hervorgebracht wird. Ferner auch der Zeit nach ist die Bewegung das Vorangehende. Denn die Entstehung kann nicht schlechthin die früheste unter den Veränderungsweisen sein, sonst wäre alles Veränderliche entstanden und vergänglich. Geht nun sie nicht der Bewegung voraus, so gilt dies um so weniger von den anderen Veränderungsweisen, von dem Wachsthum, der Verwandlung der Beschaffenheit, der Abnahme und dem Untergange, welche insgesammt auf die Entstehung folgen. Aber nur das Ewige kann unaufhörlich die stetige Bewegung darstellen, während in dem Gebiete der entstehenden Wesen die Ortsveränderung die letzte unter den Veränderungsarten ist, welche erst nach vorhergegangenem Wachsthume dem bereits Ausgebildeten zukommt. Hieran schließt Aristoteles endlich noch die Erwägungen, daß bloß die Individuen auf den höheren Stufen des Lebens mit Bewegungsorganen ausgerüstet sind, woraus der Vorzug der Bewegung vor den übrigen Veränderungen ersichtlich werden möchte, daß ferner auch die Bewegung allein unter den Arten des Anderswerdens an dem Sein des ihr Unterworfenen nichts verändert, und daß endlich das sich selbst zur Veränderung Bestimmende vornehmlich in Bewegungen seine Fähigkeit der Selbstbestimmung äußert.

[1]) Aristoteles thut dies dar, indem er zuvörderst die einfache kreisförmige, die einfache geradlinige, und die aus beiden gemischte Bewegung unterscheidet. Ist von den beiden einfachen Bewegungs-

dem kugelförmigen Himmelsganzen eigenthümlich, der von der Erde weit entfernten Sphäre, in welcher die Gestirne sich befinden [1]), und ist die unmittelbare Wirkung der Grundursache aller Veränderung, des ersten Bewegers, der selbst unveränderlich sein muß, um stets auf gleiche Weise zu verändern [2]), und nicht weniger ausdehnungslos, aus dem bereits oben erwogenen Grunde, weil keine unbegrenzte Ausdehnung möglich ist und nichts Begrenztes eine unendliche Zeit hindurch zu wirken vermag [3]).

96. Die geradlinige Bewegung führt theils aufwärts von dem Mittelpuncte nach dem Umfang der Welt, theils abwärts von dem Umfange nach dem Mittelpunct. Hierdurch ist das Verhältniß zwischen dem Unten und dem Oben im Weltganzen festgesetzt. Jede Bewegung ist entweder der Natur des Körpers gemäß, oder ihr widerstreitend und aufgezwungen. Leicht ist ein Körper, für welchen die emporsteigende, und schwer, für welchen die niedersinkende Bewegung die natürliche ist [4]). Da die Himmelskugel, ohne im Ganzen von einem Ort zum andern zu rücken, fortwährend im Kreise sich umschwingt, so muß ihr Mittelpunct stets unbeweglich der nämliche bleiben. Aus diesem Grunde gibt es nothwendig eine Erde, die im Mittelpuncte des Weltalls ruht [5]). Den Theilen des Erdelementes ist bloß die

---

weisen keine die stetige, so kann es auch die gemischte nicht sein. Dem in gerader und folglich auch (bei der Begrenztheit des Weltalls) in begrenzter Linie sich Bewegenden kann die Stetigkeit nicht zukommen, weil es bei der Fortsetzung seiner Bewegung sich umkehren und im Momente des Umlenkens stillstehen muß. Dagegen für die Kreisbewegung ist es angemessen, eine einzige und eine continuirliche zu sein. l. c. VIII. 8. u. 9.

1) l. c. IV. 5. VIII. 8. u. 9. Met. Λ. 8.

2) Met. Λ. 6. Phys. VIII. 5. u. 6.

3) Phys. VIII. 10. Met. Λ. 7.

4) De Coelo I. 2. u. 3.

5) l. c. II. 3.

niedersinkende Bewegung naturgemäß, und sie sind daher das schlechthin Schwere [1]). Durch dieses Element wird nur die eine von den beiden einander entgegengesetzten Weisen der geradlinigen Bewegung dargestellt, deren Gegensatz daher gleichfalls verwirklicht sein muß [2]). Hierauf beruht die Unerläßlichkeit des Feuers als des schlechthin Leichten [3]). Demnach existirt mit vernünftigem Grunde das durchaus Schwere und das durchaus Leichte, da es im Weltall zwei räumliche Hauptgegensätze gibt, das Mittlere und das Aeußerste [4]). Zwischen beiden Extremen stehen aber Raumverhältnisse in der Mitte, die zu jedem von beiden als Oberes und als Unteres sich verhalten [5]). Deshalb gibt es noch ein anderes Schweres und Leichtes, das Wasser und die Luft, welche die Schwere und die Leichtigkeit in sich vereinigen, so daß das Wasser unterhalb aller Körper, mit Ausnahme der Erde, und die Luft oberbalb aller, mit Ausnahme des Feuers, naturgemäß sich befindet. Auf solche Weise sind die hier möglichen und erfoderlichen Gegensätze vollständig dargestellt [6]), und die vier Elemente, als einfache Körper, besitzen die einfache auf- und niedersteigende Bewegung, während den aus den Elementen gemischten Körpern auch die entsprechende gemischte Bewegung zukommt [7]). Die himmlischen Körper können deshalb, weil sie sich ewig in der stetigen und vollkommensten Bewegung befinden, dem Entstehen und dem Vergehen, wie der Zunahme und der Ab-

---

1) l. c. IV. 4.

2) l. c. II. 3. *ἀλλὰ μὴν εἰ γῆν, ἀνάγκη καὶ πῦρ εἶναι· τῶν γὰρ ἐναντίων εἰ θάτερον φύσει, ἀνάγκη καὶ θάτερον εἶνα φύσει, ἐάν περ ᾖ ἐναντίον, καὶ εἶναί τινα αὐτοῦ φύσιν.*

3) l. c. II. 3. IV. 3. u. 4.

4) l. c.

5) l. c.

6) l. c. IV. 5. 1. 3. Meteor. I. 2. Im fortwährenden Kreislaufe des Entstehens und Vergehens gehen die Elemente aus einander hervor und in einander über. De Gen. et Corr. II. 10. Meteor. I. 3. Met. A. ἐλ. 2.

7) Meteor. I. 2. u. 3.

nahme nicht unterworfen sein. Sie enthalten daher keine erzeugbare und vergängliche, sondern bloß eine räumliche Materie, und ihr Stoff besteht dem gemäß aus keinem der vier Elemente, sondern ist eigenthümlicher und weit vollkommnerer, den schon die Vorzeit mit der passenden Benennung „Aether" bezeichnet hat [1]). Das Gebiet des Entstehens und Vergehens der Substanzen erstreckt sich blos auf die Erde und ihre nächsten Umgebungen [2]). Die Ewigkeit dieser Veränderungen wird durch die Ewigkeit der gleichförmigen Bewegung des Fixsternenhimmels begründet. Dagegen beruht der Wechsel der Erzeugung und des Unterganges auf den Bewegungen der Planetenkreise, welche der Erde bald näher, bald ferner stehen, insbesondere der Sonne und des Mondes [3]). Ueberhaupt werden alle Kräfte,

[1]) De Coelo I. 2. u. 3. *αἰθέρα προσωνόμασαν τὸν ἀνωτάτω τόπον, ἀπὸ τοῦ θεῖν ἀεὶ τὸν ἀΐδιον χρόνον θέμενοι τὴν ἐπωνυμίαν αὐτῷ.* Met. H. 1. u. 4. *Λ.* 6. 7. u. 8. Aristoteles hält es, wie Plato und Andere der früheren Philosophen, für vernunftmäßig, anzunehmen, daß die Gestirne nicht bloße Körper sein, welche seelenlos den feststehenden Gesetzen der Bewegung und Ordnung folgen, sondern belebte, des vernünftigen Erkennens und Wollens im vorzüglichsten Maße theilhaftige Wesen. De Coelo II. 12. Met. *Λ.* 8. Eth. Nicom. VI. 7. Daher sagt er in der Metaphysik l. c.: die in einer mythischen Einkleidung aus der Vorzeit überlieferte Meinung, daß die Gestirne Götter sein und daß das Göttliche die ganze Natur umfasse, dürfe man für eine göttliche Lehre und für ein gerettetes Ueberbleibsel von einer schon früher gefundenen und später wieder verlornen Weisheit halten. Uebrigens schreibt er nicht den Sternen unmittelbar, sondern den Sphären, an welche sie geheftet sein sollen, den Umschwung zu. Er unterscheidet die äußerste Sphäre, an welche die Fixsterne nach seiner Ansicht befestigt sind, und unterhalb derselben eine Anzahl von Kreisen, welche der Erde stufenweise näher schweben und der Sonne, dem Mond und den übrigen Planeten angehören. De Coelo II. 8. Met. l. c.

[2]) De Gen. et Corr. II. 9. Vergl. De Part. Anim. I. 5.

[3]) De Gen. et Corr. II. 10.

die in der Erdregion thätig sind, zunächst von den Bewegungen des Planetenhimmels, und diese zunächst von der Bewegung des obersten Himmels beherrscht, welche als erste und vollkommenste der abhängigen Bewegungen die unmittelbare Aeußerung der ewigen Grundursache ist [1]).

97. Von den natürlichen Körpern besitzt der eine Theil Leben, der andere nicht. Die Seele, das Princip dieses Lebens überhaupt, wie es nicht bloß in den Menschen und in den Thieren, sondern auch in den Pflanzen erscheint, macht das Wesen des belebten Körpers aus als die Form eines physischen Körpers, welcher der Möglichkeit nach Leben hat. Hiernach gilt von ihr im Allgemeinen die Definition, daß sie die erste Wirklichkeit eines natürlichen, der Möglichkeit nach lebendigen, das heißt, organischen Körpers ist. Sie verhält sich zu ihrem Leibe, wie die Sehkraft zum Auge [2]). Die Lebenskraft der organisirten

---

[1]) Meteor. 1. 2. De Gen. Anim. IV. 10. Met. *Λ*. 8. Aristoteles bemerkt, um die Vergänglichkeit der irdischen Einzelwesen im Allgemeinen teleologisch zu erklären, wie wir dies schon am Schluß unserer Uebersicht seiner metaphysischen Lehren berücksichtigt haben, daß die Natur immer das Bessere darzustellen strebe, und daß das Sein besser sei, als das Nichtsein. Aber das unvergängliche Dasein habe nicht allen Dingen beschieden werden können, weil ein Theil derselben weiter von dem Wirken der Grundursache entfernt stehen mußte, als der andere. Deshalb habe Gott mit der noch übrig bleibenden Weise das Weltganze vollständig gemacht, indem er der Entstehung eine beständige Wirklichkeit gegeben (*ἐντελεχῆ ποιήσας τὴν γένεσιν*). Hiermit habe er das Sein am vollkommensten verknüpft, weil das nie aufhörende Entstehen dem bleibenden Wesen am nächsten komme. De Gen. et Corr. II. 10.

[2]) De An. II. 1. *διὸ ψυχή ἐστιν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος. τοιοῦτο δέ, ὃ ἂν ᾖ ὀργανικόν.* Die erste Wirklichkeit bedeutet die als Kraft, nicht bloß als Kraftäußerung vorhandene Wirklichkeit des Lebens, l. c.: *αὕτη δὲ*

Einzelwesen tritt in einer Stufenfolge von Fähigkeiten näher bestimmt hervor, von denen die unterste allen, die Gesammtheit nur dem Menschengeschlecht angehört. Diese Fähigkeiten sind das Ernährungsvermögen (das Vermögen des vegetativen Lebens), das sinnliche Wahrnehmungs- und das Begehrungsvermögen, das Bewegungsvermögen, und endlich das Denkvermögen oder das vernünftige Erkenntnißvermögen [1]). Den Pflanzen kommt das Ernährungsvermögen allein, den Thieren kommt es in Verbindung mit dem sinnlichen Wahrnehmungsvermögen zu. Alle Thiere haben wenigstens einen unter den Sinnen, das Gefühl. Was Sinn hat, ist auch der Lust und Unlust fähig, und mit dieser Fähigkeit vereinigt sich immer auch die Begierde. Von den sinnbegabten Individuen besitzen einige das Bewegungsvermögen nicht, welches den übrigen angehört. Der oberste und kleinste Theil derselben hat auch Verstand oder vernünftiges Erkenntnißvermögen, während er zugleich im Besitze der übrigen Lebensfähigkeiten sich befindet [2]). Hinsichtlich auf das menschliche Denkvermögen haben wir schon oben im Bezirk der Erkenntnißlehre den Unterschied des leidenden Ver-

---

(ἡ ἐντελέχεια) λέγεται διχῶς, ἡ μὲν ὡς ἐπιστήμη, ἡ δ' ὡς τὸ θεωρεῖν. φανερὸν οὖν ὅτι ὡς ἐπιστήμη· ἐν γὰρ τῷ ὑπάρχειν τὴν ψυχὴν καὶ ὕπνος καὶ ἐγρήγορσις ἐστιν, ἀνάλογον δ' ἡ μὲν ἐγρήγορσις τῷ θεωρεῖν, ὁ δ' ὕπνος τῷ ἔχειν καὶ μὴ ἐνεργεῖν. κ. τ. λ. Jeder organische Körper ist aus den vier Elementen zusammengesetzt. De Gen. et Corr. II. 7. Meteor. IV. 4. Diese Verbindung der vier Elemente wird aber in allen irdischen lebendigen Einzelwesen von einem ätherischen Stoff durchdrungen, welcher das unmittelbare Substrat der Lebenskraft und das Princip der Lebenswärme ist, die dem Samen seine Fruchtbarkeit ertheilt und alle Lebensfunctionen bedingt. Je mächtiger der ätherische Stoff in dem organisirten Körper und je größer daher die ihm eigenthümliche Lebenswärme ist, desto vorzüglicher ist die Seele in ihm. De Gen. Anim. II. 3. De Rep. 13.

[1]) l. c. II. 3.

[2]) l. c.

standes und des thätigen erwogen. Der erstere als an die untergeordneten Lebenskräfte und an den leiblichen Organismus gebunden ist vergänglich, wie der Leib. Der thätige Verstand dagegen, mit dessen Wirksamkeit die leiblichen Functionen nichts gemein haben, ist etwas Göttlicheres und allein das Göttliche im Menschen, ist von dem leiblichen Leben trennbar, mit dem Leib unvermischt, in den er von außen her gekommen, keines Leidens fähig, unsterblich und ewig [1]). Mit dem Ende unseres Lebens, welches die bezeichneten Kräfte insgesammt in sich vereinigte, hört für uns das Nachdenken, Erinnern, Lieben und Hassen auf. Denn diese Zustände gehören nicht dem unsterblichen Theile des Geistes an, sondern jenem vereinigenden Dasein, welches untergeht [2]).

3. Ethik und Politik.

98. Das Feld der das menschliche Handeln betreffenden Betrachtungen wird in seinem allgemeinen Theil von Aristoteles nicht, wie von Plato, mit dem Gebiete der speculativen Untersuchungen über das schlechthin Gute und Wahre eng verknüpft, sondern sowohl dem Inhalt [3]), als der Form [4]) nach diesem trennend ge-

---

[1]) l. c. III. 5. I. 4. De Gen. Anim. II. 3.

[2]) De An. I. 4. Mit dieser Stelle in der Psychologie übereinstimmend sagt Aristoteles Met. *Λ*. 3.: von der menschlichen Seele könne, wenn sie auch nicht ganz fortdauere, was wohl unmöglich sei, doch der Verstand erhalten werden, und l. c. 7: das göttliche Leben sei stets das herrlichste, wie es uns nur für kurze Zeit angehöre und nicht für immer angehören könne.

[3]) Aristoteles faßt die Erwägung des sittlich Guten als etwas von der Erkenntniß des an sich Guten oder Gottes ganz Unabhängiges. Eth. Nic. I. 4. Eud. I. 8. Magn. Moral. I. 1.: *τὴν γὰρ ἀρετὴν κατέμιξεν (Πλὰτων) εἰς τὴν πραγματείαν τὴν ὑπὲρ τ᾽ἀγαθοῦ, οὐ δὴ ὀρθῶς· οὐ γὰρ οἰκεῖον· ὑπὲρ γὰρ τῶν ὄντων καὶ ἀληθείας λέγοντα οὐκ ἔδει ὑπὲρ ἀρετῆς φράζειν· οὐδὲν γὰρ τούτῳ κἀκείνῳ κοινόν.*

[4]) Während er die erste Philosophie für die zuverlässigste unter den

genübergestellt. Der letzte Endzweck dieser Betrachtungen soll nach Aristoteles nicht sowohl in der theoretischen Erkenntniß des Wesens der Tugend, als vielmehr in einer mit Hülfe der richtigen Einsicht gewonnenen praktischen Bildung zur tugendhaften Gesinnung und Handlungsweise bestehen [1]). Für ihren Mittelpunct gilt ihm die Lehre von dem obersten Ziel unserer Bestrebungen, von dem höchsten menschlichen Gute. Nach der wichtigsten Seite ihrer Aufgabe will er die praktische Philosophie überhaupt als Politik betrachtet wissen. Denn das menschlich Gute, nimmt er an, ist zwar das nämliche für den Staat, wie für den Einzelnen; jedoch liegt etwas Vorzüglicheres und Vollkommneres darin, dasselbe für den Staat zu gewinnen und zu behaupten [2]). So ließe sich also die praktische Philosophie mit der allgemeinen Benennung „Politik" bezeichnen. Aus dem Gesichtspunct aber, daß der tüchtige Staatsbürger zunächst ein sittlich guter Mensch sein muß, macht die Ethik als Sittenlehre den ersten Theil der Politik aus, dem als zweiter die Politik im engeren Sinne folgt.

99. Es muß ein letztes Ziel für unsere Handlungen geben, das wir allein um seiner selbst willen, und in Beziehung auf welches wir alles Uebrige begehren, als das schlechthin Gute oder Beste

---

Wissenschaften erklärt, für diejenige, der im höchsten Grade der Charakter der Wissenschaftlichkeit zukomme, Met. A. 2., behauptet er von der praktischen, daß bei ihr nicht die strenge Form der Demonstration anwendbar, und keine apodiktische Erkenntniß des Allgemeingültigen, sondern nur die Wahrscheinlichkeitserkenntniß erreichbar sei. Eth. Nic. I. 1. VII. 1. Eth. Eud. I. 6. VII. 2.

[1]) Eth. Nic. II. 2: ἐπεὶ οὖν ἡ παροῦσα πραγματεία οὐ θεωρίας ἕνεκά ἐστιν — οὐ γὰρ ἵν' εἰδῶμεν τί ἐστιν ἡ ἀρετή, σκεπτόμεθα, ἀλλ' ἵν' ἀγαθοὶ γενώμεθα. In minder scharfer Bezeichnung des Hauptzwecks der Ethik, aber im wesentlich gleichen Sinn wird bemerkt Magn. Moral. I. 1.: ἅμα γὰρ εἰδῆσαι βουλόμεθα καὶ αὐτοὶ εἶναι τοιοῦτοι. κ. τ. λ.

[2]) Eth. Nic. I. 1.

für den Menschen [1]). Dem Worte nach stimmt die große Menge mit den Weiseren darin überein, daß in der Glückseligkeit das höchste Ziel für das menschliche Streben liege [2]). Darin aber, worauf es hier in der That ankommt, nämlich in der Beantwortung der Frage, worin die Glückseligkeit bestehe, zeigt sich eine große Verschiedenheit der Meinungen. Um über diesen Punct eine begründete Ansicht zu gewinnen, muß die wahre Bestimmung, das eigenthümliche Geschäft des Menschen auf der Erde, welches ihm von der Natur angewiesen worden ist, zuvörderst in Erwägung gezogen werden [3]). Das vegetative und das sinnliche Leben hat er mit anderen Geschöpfen gemein und darin kann also jenes nicht gesucht werden [4]). Aber das Vernunftleben ist ihm ausschließlich eigen. Demzufolge besteht die menschliche Lebensbestimmung in der vernunftgemäßen Thätigkeit der Seele, und gilt dieses für das Menschengeschlecht im Allgemeinen, so gilt es auch für jedes Individuum, welches den Begriff seiner Gattung möglichst vollkommen in sich darstellen soll [5]). Was in seiner Art gut geschieht, wird mit einer in jeder Art eigenthümlichen Tüchtigkeit oder Tugend im weitesten Sinne vollbracht. Hiernach läßt sich schon diese vorläufige Bestimmung des wahren menschlichen Gutes aufstellen: es ist eine tugendhafte Thätigkeit der Seele, und gibt es der Tüchtigkeiten mehrere, diejenige, welche vermöge der vorzüglichsten unter ihnen erfolgt, wozu noch der Zusatz kommen muß, eine Thätigkeit, welche durchgängig während des ganzen Lebens eines Menschen Statt findet. Denn

---

1) Eth. Nic. I. 1. *εἰ δή τι τέλος ἐστὶ τῶν πρακτῶν, ὃ δἰ αὐτο βουλόμεθα, τὰ ἄλλα δὲ διὰ τοῦτο — δῆλον ὡς τοῦτ᾽ ἂν εἴη τἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον.*

2) Eth. Nic. I. 2.: *τήν γε εὐδαιμονίαν καὶ οἱ πολλοὶ καὶ οἱ χαρίεντες λέγουσι, τὸ δὲ εὖ ζῆν καὶ τὸ εὖ πράττειν ταὐτὸν ὑπολαμβάνουσι τῷ εὐδαιμονεῖν.*

3) Eth. Nic. I. 6.

4) Eth. Nic. l. c.

5) Eth. Nic. l. c.

wie Eine Schwalbe oder Ein Tag noch keinen Frühling macht, so macht eine kurze Zeit Niemanden zu einem Glückseligen [1]).

100. Mit dem Gesagten steht im Einklang, daß die Philosophen seit alter Zeit die Güter dreifach einzutheilen pflegen, theils in die äußeren, theils in die Vorzüge des Leibes, theils in die der Seele, und daß sie die letzten als das Gute im vornehmsten und eigentlichsten Sinne des Wortes betrachten. Denn die Bedeutung und das Ziel der Seelengüter kann nur in Handlung und Thätigkeit bestehen [2]). Die bloße Fähigkeit zu einer tugendhaften Handlungsweise genügt nicht zur Glückseligkeit, sondern die Ausübung ist erfoderlich. Wie Jemand bei den olympischen Spielen nicht durch den Besitz von Gewandtheit und Kraft an und für sich, sondern durch den Kampf, in welchem er sie beweiset, den Kranz erringt, so wird auch von Allem, was das menschliche Leben Schönes und Wünschenswerthes enthält, Jegliches nur dem recht Handelnden zu Theil [3]). Mit einem solchen Wohlverhalten ist das innere Wohlbefinden wesentlich verknüpft. Wenn Jedem diejenige Sache, deren Liebhaber er ist, am meisten unter allen Dingen Freude gewährt, so gilt dies vornehmlich von der Tugend im Bezug auf ihre Verehrer. Die tugendhaften Handlungen sind von Natur angenehm und das Leben des Tugendhaften erlangt die Freudigkeit nicht als ein Anhängsel, als einen bloßen von außen her ihm beigefügten Zusatz, sondern enthält dieselbe als einen wesentlichen Bestandtheil in sich [4]). Es ist wahrhaft auch das Angenehmste, wie das Beste und Schönste. Nicht zu läugnen ist jedoch, daß Tugend und Glückseligkeit nächst den Gütern der Seele auch der anderen in

[1]) Eth. Nic. I, 6.: *μία γὰρ χελιδὼν ἔαρ οὐ ποιεῖ, οὐδὲ μία ἡμέρα· οὕτω δέ οὐδὲ μακάριον καὶ εὐδαίμονα μία ἡμέρα, οὐδε ὀλίγος χρόνος.*

[2]) Eth. Nic. I. 8.

[3]) Eth. Nic. I. 9.

[4]) Eth. Nic. I. 9.: *οὐδὲν προςδεῖται τῆς ἡδονῆς ὁ βίος αὐτῶν, ὥςπερ περιάπτου τινὸς, ἀλλ' ἔχει τὴν ἡδονὴν ἐν ἑαυτῷ.*

gewissem Sinne bedürfen. Denn es ist, wo nicht unmöglich, doch wenigstens sehr schwierig, das Rechte und Edle zu üben, ohne durch äußere Hülfsmittel hierin unterstützt zu werden [1]). Auch wird der Tugendhafte, wenn Wohlstand und Bequemlichkeit der Lage ihm gänzlich fehlen, nicht durchaus beglückt genannt werden können. Aber die Glückseligkeit beruht nicht auf ihnen und unter Widerwärtigkeiten leuchtet nicht minder, wie unter günstigen Umständen die Kraft der edlen Denkart hervor. Denn der Tugendhafte erträgt selbst viele und große Unglücksfälle mit Gelassenheit, nicht aus Unempfindlichkeit, sondern vermöge der Stärke und Erhabenheit seines Geistes [2]).

101. Hieraus ergibt sich das Verhältniß der Glückseligkeit zum äußeren Glücke. Letzteres ist allerdings eine Bedingung des ungestörten und möglichst vollständigen Besitzes der ersteren. Sie selbst ist aber keine Bedingung und kein Mittel für etwas Anderes, sondern der letzte Endzweck aller menschlichen Bestrebungen. Ihr kommt als solchem kein bloß relativer Werth zu, sondern sie ist etwas unbedingt Werthvolles und Göttliches [3]). Besteht nun die Glückseligkeit in einer vollkommen tugendhaften Seelenthätigkeit, so wird der Begriff der Tugend genauer bestimmt werden müssen, um das Wesen dieser Thätigkeit gehörig zu verstehen. In unserer Seele unterscheidet sich diejenige Seite, welcher die Vernunft unmittelbar angehört, von der anderen, welche die vernünftige Ueberlegung annimmt und ihr gehorcht [4]). Hieraus ergibt sich der Unterschied

---

[1]) Eth. Nic. l. c.: *ἀδύνατον γὰρ ἢ οὐ ῥᾴδιον, τὰ καλὰ πράττειν ἀχορήγητον ὄντα.*

[2]) Eth. Nic. I, 11.: *ὅμως δὲ καὶ ἐν τούτοις διαλάμπει τὸ καλὸν, ἐπειδὰν φέρῃ τις εὐκόλως πολλὰς καὶ μεγάλας ἀτυχίας, μὴ δι' ἀναλγησίαν, ἀλλὰ γεννάδας ὢν καὶ μεγαλόψυχος.*

[3]) Eth. Nic. I, 12.: *ταύτης γὰρ χάριν τά λοιπὰ πάντες πάντα πράττομεν, τὴν ἀρχὴν δὲ καὶ τὸ αἴτιον ἀγαθῶν τίμιόν τι καὶ θεῖον τίθεμεν.*

[4]) l. c. c. Eth. Eud. II. 1. Vergl. Magn. Moral. I. 5.

zwischen den intellectuellen Tugenden, als den Weisen der Tüchtigkeit des denkenden Erkennens, und zwischen den sittlichen Tugenden, als den Weisen derjenigen geistigen Tüchtigkeit, welche in der Beherrschung der untergeordneten Seelenthätigkeiten durch die vernünftige Ueberlegung hervortritt [1]). Die intellectuellen Tugenden gewinnen ihren Ursprung und ihren Wachsthum größtentheils durch den Unterricht, und bedürfen der Erfahrung und der Zeit, die sittlichen Tugenden gehen aus der Gewöhnung hervor, indem keine einzige unter ihnen uns von Natur einwohnt, sondern bloß die Fähigkeit zu ihrer Aneignung uns angeboren ist [2]). Die letztere ist in dem Folgenden ausschließlich Gegenstand der Betrachtung.

102. Tugend und Glückseligkeit, wenn wir sie auch am meisten unter allen den Menschen zu Theil werdenden Gütern als eine Gottesgabe betrachten dürfen, können dennoch nur durch Mühe und Uebung von uns erworben werden. Es ist unstreitig besser, durch Anstrengung, als ohne Verdienst, sie zu erreichen, und da jedes Ding, welches von der Natur herrührt, in seinem natürlichen Zustande so sich verhält, wie es am besten ist, so muß auch hinsichtlich auf sie angenommen werden, daß sie eben aus diesem Grunde nur das Ergebniß der auf ihren Gewinn verwandten Sorgfalt sein können [3]). Zum tugendhaften Handeln bedarf es von Seiten des Handelnden nicht nur dessen, daß er des Zweckes der Handlung sich bewußt sei und die Mittel zu ihrer Ausführung besitze, daß er also wissend sie vollziehe, sondern auch noch der beiden Puncte, erstens

---

[1]) Eth. Nic. I. 13: λέγομεν γὰρ αὐτῶν τὰς μὲν διανοητικάς, τὰς δὲ ἠθικάς, σοφίαν μὲν καὶ σύνεσιν καὶ φρόνησιν διανοητικάς, ἐλευθεριότητα δὲ καὶ σωφροσύνην ἠθικάς. Eth. Eud. II. 1.

[2]) Eth. Nic. II. 1: ἡ δ' ἠθικὴ ἐξ ἔθους περιγίνεται, ὅθεν καὶ τοὔνομα ἔσχηκε μικρὸν παρεκκλῖνον ἀπὸ τοῦ ἔθους. Eth. Eud. II. 2. Vergl. Polit. VII. 13.: ἀλλὰ μὴν ἀγαθοί γε καὶ σπουδαῖοι γίγνονται διὰ τριῶν· τὰ τρία δὲ ταῦτα ἐστι, φύσις, ἔθος, λόγος.

[3]) Eth. Nic. l. c.

daß er absichtlich nur um ihrer selbst willen sie gewählt habe, und zweitens daß er den Grundsatz, nach welchem er sie vollzieht, standhaft und unwandelbar befolge [1]. Eine solche Gesinnung und eine solche Festigkeit im Handeln nach Grundsätzen läßt sich lediglich durch Uebung erringen. Die Tugenden können hiernach weder in Gemüthsempfindungen, noch in bloßen Vermögen bestehen, sondern sie sind Fertigkeiten [2]. Die einzelnen Handlungen müssen von einer bestimmten, sich immer gleich bleibenden Art sein, wenn aus ihrer Wiederholung die Fertigkeit erwachsen soll. Demgemäß ist die wichtige Frage zu beantworten, nach welcher allgemeinen Regel die tugendhaften Handlungen ausgeübt werden. Hier bietet sich die Bemerkung dar, daß jede sittliche Handlungsweise und jede ihr zum Grunde liegende Empfindungs- und Denkart ihrer Natur nach auf zweifache Art fehlerhaft werden kann, entweder durch ein Uebermaß oder durch einen Mangel [3]. Wer z. B. Alles fürchtet und flieht und keine Gefahr besteht, ist feige, wer aber überhaupt gar nichts scheuet, sondern gegen alles angeht, verwegen; wer alle Vergnügungen genießt und keines sich versagen mag, ist unenthaltsam, wer jedes meidet, ist ein geschmackloser unempfindlicher Mensch [4]. Zwischen Beidem liegt das Rechte, der Mittelweg. Dieses Verhältniß eines moralischen Mittelweges zu zwei entgegengesetzten Uebertreibungen ist nicht als ein objectives anzusehen, wie das einer mittleren Proportionalzahl zu zwei gleichartigen Größen, sondern als ein relatives, für die Subjectivität der Individuen gegebenes. Was für den Einen zu viel ist, kann für den Anderen

---

[1]) Eth. Nic. II, 3.: τὰ δὲ κατὰ τὰς ἀρετὰς γίνομενα, οὐκ ἐὰν αὐτά πως ἔχῃ, δικαίως ἢ σωφρόνως πράττεται, ἀλλὰ καὶ ἐὰν ὁ πράττων πως ἔχων πράττῃ, 1) πρῶτον μέν, ἐὰν εἰδώς, 2) ἔπειτ', ἐὰν προαιρούμενος καὶ προαιρούμενος δι' αὐτά, 3) τὸ δὲ τρίτον, καὶ ἐὰν βεβαίως καὶ ἀμετακινήτως ἔχων πράττῃ.

[2]) Eth. Nic. II, 4.: εἰ οὖν μήτε πάθη εἰσὶν αἱ ἀρεταὶ μήτε δυνάμεις, λείπεται ἕξεις αὐτὰς εἶναι.

[3]) Eth. Nic. II, 2.: τὰ τοιαῦτα πὲφυκεν ὑπὸ ἐνδείας καὶ ὑπερβολῆς φθείρεσθαι.

[4]) Eth. Nic. l. c.

in seinen Verhältnissen zu wenig sein. Da es aber für Jeden in jedem Falle nur ein Mittleres, und zwei Extreme mit vielen zwischen ihnen und der Mitte möglichen Abständen gibt, so kann man auf mannigfaltige Weise fehlen und nur auf eine einzige recht handeln [1].

103. Hiernach läßt sich folgende oberste Regel für das sittliche Verhalten aufstellen: man meide in Hinsicht auf die Gemüthsbewegungen und Begehrungen sowohl als auf die Handlungen das zu Viel und das zu Wenig. Und es ergiebt sich hieraus die Definition der Tugend: sie ist eine mit Vorsatz gewonnene und fortwährend durch Absicht geleitete Fertigkeit, das gehörige uns von der Vernunft vorgeschriebene Maß in allen von unserem Willen abhängigen Dingen zu beobachten, indem wir zwischen den zwei Uebertreibungen des Uebermaßes und des Mangels die Mitte halten [2]. Es versteht sich, daß alle fehlerhafte pflichtwidrige Affecte, Gesinnungen und Handlungen, welche schon die Sprache als solche bezeichnet, ein zu Viel oder zu Wenig in sich begreifen, und daß bei ihnen selbst nicht mehr von einem Mittelmaße, durch welches sie tugendhaft werden würden, die Rede sein kann. Eben so gilt es auf der anderen Seite von den Eigenschaften und Zuständen, deren Benennung schon den Begriff des Guten an sich trägt, daß von ihnen bereits das zu Viel und zu Wenig ausgeschlossen ist [3]. In manchen Fällen ist das Uebermaß, in anderen der Mangel dem Mittelwege mehr entgegengesetzt. Z. B. der Tapferkeit widerspricht mehr die Feigheit, als die Verwegenheit, der Mäßigkeit mehr die Zügellosigkeit, als die Unempfindlichkeit. Dieser Unterschied ist theils in den Gegenständen selbst, theils in der Eigenthümlichkeit des menschlichen Charakters begründet. Diejenige Ueber-

[1]) Eth. Nic. II, 5.

[2]) Eth. Nic. II, 6.: ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετική, ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὡρισμένη λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειε. μεσότης δὲ δύο κακιῶν, τῆς μὲν καθ' ὑπερβολήν, τῆς δὲ κατ' ἔλλειψιν.

[3]) Eth. Nic. l. c.

treibung, zu welcher die Menschen die meiste Neigung hegen, erscheint der Mitte am meisten entgegengesetzt. So haben fast Alle einen natürlichen Hang zum Genusse des Vergnügens, und werden weit eher in die Gefahr kommen, zu sehr in ihm auszuschweifen, als in die andere, sich zu sehr in ihm einzuschränken. Eben deshalb ist in unseren Augen die Unmäßigkeit ein größerer, ein von der Tugend der Mäßigkeit weiter entfernt stehender Fehler, als der entgegengesetzte [1].

104. Wenn auf den Grundsätzen, welche der recht Handelnde standhaft befolgt, wenn auf seiner Denkart und Gesinnung der sittliche Werth seiner Handlungen beruht, so ist hierin ausgesprochen, daß die letzteren freiwillige und von dem Entschlusse des Handelnden abhängige sind, wie denn auch nur solche zurechnungsfähig, des Lobes und der Belohnung, des Tadels und der Bestrafung würdig gefunden werden können [2]. Es bleibt daher, um die Bedeutung der ethischen Tugend ganz zu verstehen, dies noch übrig, daß der Unterschied zwischen dem Freiwilligen und dem Unfreiwilligen und das Verhältniß der Willenswahl zu den Handlungen bestimmt werde. Unfreiwillig ist, was wir theils aus Zwang, theils aus Unwissenheit thun oder leiden. Erzwungen ist rücksichtlich auf uns Etwas, dessen Grund außer uns liegt, so daß wir weder handelnd noch leidend zu dem Dasein der Thatsache mitwirken [3]. Von Allem, was aus Unwissenheit geschieht, kann man zwar sagen, daß es nicht mit freiem Willen erfolge. Aber hier ist zu unterscheiden. Unfreiwillig ist nur dasjenige, dessen Erfolg uns Betrübniß oder Reue bringt, was insofern wider unseren Wunsch und Willen sich ereignet. Wer sich das Geschehene nicht leid sein läßt, wenn er es gleich nicht mit Wissen gethan oder erlitten hat, für den ist es bloß etwas nicht-

---

[1]) Eth. Nic. II, 8.

[2]) Eth. Nic. III, 1.

[3]) Eth. Nic. l. c.: *δοκεῖ δὲ ἀκούσια εἶναι τὰ βίᾳ ἢ δι' ἄγνοιαν γινόμενα· βίαιον δέ, οὗ ἡ ἀρχὴ ἔξωθεν, τοιαύτη οὖσα, ἐν ᾗ μηδὲν συμβάλλεται ὁ πράττων ἢ ὁ πάσχων.*

Freiwilliges [1]. Auch ist es nicht dasselbe, ob etwas aus Unwissenheit, oder nur ohne unser Wissen durch uns geschieht [2]. Wer in der Trunkenheit oder im Zorn, ohne es zu wissen, etwas Böses verübt, handelt nicht aus Unwissenheit, sondern zufolge des pflichtwidrigen Zustandes, in welchem er sich befindet. Er hat die ihm bekannte Vorschrift außer Acht gelassen, von Zuständen sich zurückzuhalten, die ihn des Gebrauches seiner Verstandeskräfte und der Besonnenheit berauben. Nur derjenige handelt aus Unwissenheit, der die allgemeinen Regeln beobachtete, nach welchen in dem bestimmten Falle zu verfahren ist, aber einen besonderen zufälligen Umstand nicht wußte, um dessetwillen ein nicht beabsichtigter Erfolg eintritt. Das Unfreiwillige verdient immer unsere Verzeihung, zuweilen auch unser Mitleiden, das bloße nicht-Freiwillige verdient Beides nie.

105. Freiwillig ist ein Thun oder Leiden, dessen Grund in dem Handelnden oder Leidenden liegt, insofern ihm die einzelnen Umstände, von denen es abhangt, im voraus bekannt waren [3]. Es gibt Fälle, in denen man Etwas nicht eigentlich freiwillig verübt oder geschehen läßt, sondern entweder aus Furcht vor einem noch größeren Uebel, als dasjenige ist, dem man sich unterzieht, oder in der Hoffnung, ein wichtigeres Gut zu behaupten oder zu gewinnen, als das, welches man aufgibt. Z. B. man wird von einem tyrannischen Herrscher durch schreckhafte Drohungen zu einer Handlung veranlaßt, oder man wirft aus einem Schiffe bei stürmischer See die Ladung, um Schiff und Leben zu retten [4]. Dies

---

[1]) Eth. Nic. III, 2.: τοῦ δὴ δι' ἄγνοιαν, ὁ μὲν ἐν μεταμελείᾳ ἄκων δοκεῖ, ὁ δὲ μὴ μεταμελόμενος, ἐπεὶ ἕτερος, ἔστω οὐχ ἑκών.

[2]) Eth. Nic. l. c.: ἕτερον δὲ ἔοικε καὶ τὸ δι' ἄγνοιαν πράττειν, τοῦ ἀγνοοῦντος ποιεῖν, κ. τ. λ.

[3]) Eth. Nic. III, 3.: ἑκούσιον δόξειεν ἂν εἶναι, οὗ ἡ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ εἰδότι τὰ καθ' ἕκαστα, ἐν οἷς ἡ πρᾶξις.

[4]) Eth. Nic. III, 1.

sind gemischte, abgenöthigt-freiwillige Handlungen [1]), welche zuweilen wenigstens nachsichtige Beurtheilung verdienen können. Doch gehören sie, wenn man streng den Gegensatz zwischen dem Freiwilligen und dem nicht-Freiwilligen geltend machen will, zu dem ersteren, weil ihnen die Wahl zwischen Thun und Unterlassen vorausging. Von dem „Freiwilligen überhaupt" ist ferner noch zu unterscheiden, was mit eigentlicher Willenswahl, mit Entschluß oder Vorsatz ausgeführt wird. Freiwillig können auch unverständige Kinder und Thiere handeln, freiwillig geschieht auch, was wir plötzlich, ohne es vorher bedacht zu haben, ins Werk setzen. Aber zum vorsätzlichen Handeln, zur Uebung der eigentlichen Willenswahl, gehört eine vernünftige Ueberlegung, eine innere Berathschlagung mit sich selbst [2]). Die Willenswahl ist etwas Anderes, als das bloße Wünschen und Mögen, das Gerne-Wollen und nicht-Gerne-Wollen. Das letztere kann sich auch auf etwas Unerreichbares, ja Unmögliches beziehen, die erstere aber nicht. Gerne wollen wir häufig, was von unserer Wirksamkeit durchaus nicht abhängig ist, wie z. B., daß ein Athlet im Wettkampfe siegen möge, mit Willenswahl ergreifen wir, was wir selbst hervorzubringen im Stande sind [3]). Das Eine geht mehr auf das Ziel unseres Strebens, das Andere auf die Mittel, die zur Erreichung des Zieles erfoderlich sind. Z. B. wir wollen gern gesund werden, wir wählen aber dasjenige, wodurch wir die Gesundheit erlangen [4]). Die Willenswahl kann und soll über die sinnlichen Begierden und über das Wünschen und Mögen herrschen. Ihr zufolge ist es überall, wo wir zum Ueberlegen kommen und sie anzuwenden vermögen, unsere eigene That, wenn wir etwas Gutes oder Böses vollbringen oder unterlassen. Das Ziel unserer Bestrebungen ist uns zwar zum Theil von der Natur, ohne unser Zu-

---

[1]) Eth. Nic. l. c.: *μικταὶ μὲν οὖν εἰσιν αἱ τοιαῦται πράξεις, ἐοίκασι δὲ μᾶλλον ἑκουσίοις.*

[2]) Eth. Nic. III. 4.: *ἡ γὰρ προαίρεσις μετὰ λόγου καὶ διανοίας.*

[3]) Eth. Nic. l. c.

[4]) Eth. Nic. l. c.

thun, für unsere Wünsche gegeben [1]). Da es aber mannigfaltige Zwecke der Handlungen und zwar höhere und niedere gibt, so unterliegen auch die Zwecke in mancher Hinsicht unserer Wahl. Vornehmlich steht es in unserer Gewalt, ob und wie wir die Mittel, die zu ihrer Erreichung führen, anwenden wollen. Alle gewählten, mithin beschlossenen Handlungen sind als solche, wenn auch das Ziel derselben durch die Natur uns vorgesteckt ist, freiwillige. Wir können sie entweder vollziehen oder unterlassen und sie machen die Sphäre unserer Tugendübung aus. Falsch ist die Meinung Einiger, daß man lediglich das Gute mit freiem Willen thue, das Böse hingegen nur dann, wann man nicht im Gebrauche dieses Willens sich befinde. Die nämliche Wahlfähigkeit, mit der wir in einem bestimmten Falle das Gute ergreifen und das entgegengesetzte Schlechte verwerfen, zeigt sich auch in denjenigen Fällen, wo wir zum Schlechten uns wenden, anstatt das entgegenstehende Gute vorzuziehen. Demnach hangt unser sittlicher Werth oder Unwerth ganz von uns selbst ab [2]).

106. Charakteristisch ist es für die moralische, wie auch für die religiöse Ansicht des Aristoteles, daß er derjenigen Art von Glückseligkeit, welche aus der Thätigkeit der theoretischen Vernunft hervorgeht oder vielmehr in derselben besteht, in jeder Hinsicht den Vorzug gibt vor der aus Uebung der sittlichen Tugenden entspringenden Glückseligkeit. Die Theorie, die Vernunftbetrachtung ist, wie er sagt [3]), das Angenehmste und Beste. Weil die intellectuelle Tugend die unmittelbare Tüchtigkeit derjenigen Wirksamkeit ist, welche der ihrer Natur nach in unserem Innern herrschenden Kraft, dem Besten und Göttlichen in uns zukommt, so behauptet sie den Vorrang vor der sittlichen Tugend, und so beruht auf ihr die vollkommene Glückseligkeit, eine Glückseligkeit, die vorzugsweise

---

[1]) Eth. Nic. III, 5.

[2]) Eth. Nic. III, 7.: ἐφ ἡμῖν δὴ καὶ ἡ ἀρετή, ὁμοίως δὲ καὶ ἡ κακία. κ. τ. λ.

[3]) Met. Δ. 7.

Dauerhaftigkeit mit der höchsten Lust vereinigt, die am mindesten der äußeren Bedingungen bedürftig, am meisten selbständig und selbstgenugsam ist, und die wenigstens dann eine vollkommene in dem Individuum genannt zu werden verdient, wenn sie in ihm die vollständige Länge der menschlichen Lebenszeit erreicht [1]). Diese Eudämonie wird dem Menschen zu Theil, nicht insofern er Mensch ist, sondern insofern etwas Göttliches in ihm wohnt [2]). In ihrem vollkommensten Grade macht sie das Wesen des Lebens aus, welches der Gottheit angehört [3]), der wir unmöglich sittliche Tugenden zuschreiben können, weil diese ein zu beherrschendes sinnliches Begehrungsvermögen voraussetzen. Wenn sie nun, soweit sie uns zu Theil werden kann, als das Gottähnliche in unser Leben eintritt, so darf man Denjenigen keineswegs folgen, welche dazu rathen, daß der Mensch in seinem irdischen Zustande nur nach menschlichen Dingen, daß er als Sterblicher nur nach Vergänglichem trachten müsse [4]). Sondern man soll im Gegentheile schon hiernieden, so sehr als es nur möglich ist, unter die Unsterblichen sich versetzen; man soll Alles thun, um in der Thätigkeit derjenigen Kraft, die uns der Gottheit verwandt macht, das höhere Leben zu beginnen und zu behaupten.

107. Der Ethik schließt sich unmittelbar die Politik an, welche zu zeigen hat, was der Staat sein und leisten muß, um seiner Aufgabe zu entsprechen, um die Genossen eines Volkes zu der Erfüllung der menschlichen Bestimmung zu führen, welche sie nur in der bürgerlichen Gesellschaft zu erreichen vermögen. Der Staat ist

---

1) Eth. Nic. X. 7. Polit. VII. 44.

2) Eth. Nic. l. c.: ὁ δὲ τοιοῦτος ἂν εἴη κρείττων βίος ἢ κατ' ἄνθρωπον· οὐ γὰρ ᾗ ἄνθρωπός ἐστιν οὕτω βιώσεται, ἀλλ' ᾗ θεῖόν τι ἐν αὐτῷ ὑπάρχει.

3) Met. Λ. 7.

4) Eth. Nic. l. c.: χρὴ τὲ οὐ κατὰ τοὺς παραινοῦντας ἀνθρώπινα φρονεῖν ἄνθρωπον ὄντα οὐδὲ θνητὰ τόν θνητὸν, ἀλλ' ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται ἀπαθανατίζειν, κ. τ. λ.

eine große gesellschaftliche Verbindung, welche eine Anzahl von kleineren in sich enthält. Wie man auch in anderen Fällen das Zusammengesetzte in das ihm zum Grunde liegende Einfache auflösen muß, um das Wesen von jenem verstehen und erklären zu können, so ist es erfoderlich, die Grundbestandtheile oder die einfachsten menschlichen Verbindungen, aus denen der Staat besteht, in Erwägung zu ziehen, um demzufolge seinen Begriff gehörig aufzufassen [1]). Die einfachsten Verbindungen, zu denen die Natur die Menschen leitet, enthalten die Gemeinschaft von Gliedern, welche ohne einander nicht existiren können. Unter ihnen ist die erste, welche die übrigen bedingt, die eheliche [2]). Mit dem Verhältnisse zwischen Gatten und Gattin findet sich auch das zwischen den Eltern und den Kindern, und das zwischen dem Herrn und dem Knecht ein. Dieses dreifache Verhältniß bildet die Familie [3]). Wann mehrere Familien sich vereinigen, und zwar am meisten der Natur gemäß, wann aus einer Familie mehrere Familien entspringen, die zusammen ein Geschlecht oder einen Stamm ausmachen, so entsteht hieraus eine Gemeinde [4]), aus mehreren Gemeinden ein Staat [5]). Der Staat ist durch die Natur begründet, keine künstliche, sondern eine natürliche Verbindung und der Mensch ist von Natur ein bürgerlich geselliges Wesen [6]). Nicht damit Menschen an einem Orte gemeinschaftlich leben, oder damit sie von gegenseitigen Beleidigungen und ungerechten Handlungen zurückgehalten werden oder um des

---

1) Politic. l. c.: *ὥςπερ γὰρ ἐν τοῖς ἄλλοις τὸ σύνθετον μέχρι τῶν ἀσυνθέτων ἀνάγκη διαιρεῖν, οὕτω καὶ πόλιν ἐξ ὧν σύγκειται, σκοποῦντες ὀψόμεδα καὶ περὶ τούτων μᾶλλον, τί τε διαφέρουσιν ἀλλήλων καὶ εἴ τι τεχνικὸν ἐνδέχεται λαβεῖν περὶ ἕκαστον τῶν ῥηθέντων.*

2) Politic. I, 2.

3) *ἡ οἰκία.*

4) *ἡ κώμη.*

5) *ἡ πόλις.*

6) Politic. l. c.: *ἐκ τούτων οὖν φανερόν, ὅτι τῶν φύσει ἡ πόλις ἐστὶ καὶ ὅτι ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῶον.*

wechselseitigen Verkehres willen ist der Staat da. Das eben Angeführte bezeichnet zwar Bedingungen, welche zu seinem Bestehen unentbehrlich sind, aber diese machen einen Verein noch nicht zum bürgerlichen. Sondern das Wesentliche an ihm ist, daß die Familien und Geschlechter alle erfoderliche Anleitungen und Mittel zu einem edlen und glückseligen Leben in ihm finden [1]). Ein wesentlicher Charakter des Staates ist hiernach die Selbstgenugsamkeit oder Selbständigkeit, der zufolge er seinen Bürgern Alles gewähren kann, was sie auf Erden bedürfen [2]).

108. Weil die Familien die Grundbestandtheile der Staatsverbindung ausmachen, so ist zuvörderst zu erwägen, von welcher Art die drei Verhältnisse sind, welche in der vollständigen Familie hervortreten. Was hier zunächst den schwierigeren Punct, das Verhältniß des Gebieters zu dem Sclaven betrifft, so ist Folgendes darüber zu bemerken. Zur Haushaltung ist der Besitz von Eigenthum und der Gebrauch desselben vermittelst dazu geeigneter Werkzeuge schlechterdings erfoderlich. Die Werkzeuge aber sind theils leblose theils belebte. Der Sclave ist der Bedeutung seines Begriffes nach nichts Anderes als ein belebtes Werkzeug, welches neben den leblosen und den übrigen belebten Werkzeugen nicht entbehrt werden zu können scheint. Er hat nur den Vorzug vor diesen, daß er den Befehl des Gebieters mit Verstand zu vernehmen und mit eigener Kraftthätigkeit zu befolgen vermag und er gehört seinem Herrn ganz und gar als Eigenthum an. Hierin besteht der Begriff des Sclaven [3]). Es fragt sich aber, ob überhaupt ein solches Verhältniß ein natür-

---

[1]) Politic. III. 9.: *φανερὸν τοίνυν, ὅτι ἡ πόλις οὐκ ἔστι κοινωνία τόπου καὶ τοῦ μὴ ἀδικεῖν σφᾶς αὐτοὺς καὶ τῆς μεταδόσεως χάριν, ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἀναγκαῖον ὑπάρχειν, εἴπερ ἔσται πόλις· οὐ μὴν οὐδ᾽ ὑπαρχόντων τούτων ἁπάντων ἤδη πόλις, ἀλλ᾽ ἡ τοῦ εὖ ζῆν κοινωνία καὶ ταῖς οἰκίαις καὶ τοῖς γένεσι, ζωῆς τελείας χάριν καὶ αὐτάρκους.*

[2]) Politic. l. c.

[3]) Politic. I, 4.

liches ist, oder ob es vielmehr mit dem Willen und der Ordnung der Natur im Widerspruch steht[1]? Unstreitig gehört das Regieren und Regiertwerden in der gesammten Natur zu den unerläßlichen nothwendigen, und dabei auch zu den wahrhaft nützlichen Dingen. Gleich von der Geburt an sind einige Wesen zum Gebieten, andere zum Gehorchen bestimmt. Das lebende Wesen selbst besteht aus Leib und Seele, von denen jener das naturgemäß Dienende, diese das Befehlende ist. Und zwar findet sich in der menschlichen Individualität, insofern sie nicht entartet ist, eine doppelte Art von Regierung. Die Seele im Allgemeinen regiert den Körper mit einer despotischen Gewalt, die Vernunft hingegen lenkt das Begehrungsvermögen mit einer republicanischen und königlichen[2]. Dies Verhältniß ist dem untergeordneten Theile heilsam, Gleichheit oder Ueberordnung kann demselben nur verderblich sein. So auch findet es sich bei den Thieren, daß die zahmen ihrer angeborenen Beschaffenheit nach besser sind als die wilden und daß es jenen von der Natur vorgeschrieben ist und zu ihrem Besten gereicht, von den Menschen beherrscht zu werden[3]. Ferner ist unter den beiden Geschlechtern das männliche von Natur das vorzüglichere, mithin ist es das herrschende Geschlecht[4]. Aus diesem Allen ergibt es sich, daß von der Natur durchgängig die Unterwürfigkeit des Geringeren unter das Höherstehende beabsichtigt worden, und daß, wenn es Menschen gibt, die auf ähnliche Weise sich von einander unterscheiden, wie die Seele vom Körper, diese auch in einem ähnlichen Regierungsverhältnisse zu einander stehen müssen. Nun lassen sich Menschen denken und gibt es solche, deren Wirksamkeit nur im Gebrauch ihres Leibes besteht und die nichts Besseres leisten können. als was sie mit ihren leiblichen Kräften auszurichten vermögen[5].

---

[1]) Politic. I, 5.

[2]) l. c.: ἡ μὲν γὰρ ψυχὴ τοῦ σώματος ἄρχει δεσποτικὴν ἀρχήν, ὁ δὲ νοῦς τῆς ὀρέξεως πολιτικὴν καὶ βασιλικήν.

[3]) l. c.

[4]) l. c.

[5]) ὅσων ἐστὶν ἔργον ἡ τοῦ σώματος χρῆσις καὶ τοῦτ' ἔσται ἀπ' αὐτῶν βέλτιστον. Politic. I, 5.

Solche sind von Natur Sclaven[1]) und ihr eigenes Wohl verlangt, daß sie von denjenigen beherrscht werden, deren Wirksamkeit im Gebrauche der geistigen Kräfte besteht. Angenommen wird hier also dies als entscheidender Grundsatz: die Natur pflegt in den Körpern und noch weit mehr in den Seelen der Menschen eine solche Verschiedenheit hervorzubringen, durch welche es natürlich, nothwendig und nützlich, mithin auch gerecht und billig wird, daß der eine Theil derselben über den anderen die nämliche Herrschaft führe, welche der Seele über den Leib gebührt[2]). Wenn sich dies nun so verhält und unter der bezeichneten Bedingung das Verhältniß zwischen Gebieter und Sclaven ein naturrechtliches ist, so erscheint es Manchen noch zweifelhaft, was von dem Zustande der bloß gesetzlichen Sclaverei zu halten sei, welche nach der Uebereinkunft Statt findet, daß die im Kriege Gefangenen Leibeigene der Ueberwinder sind[3]). Zwar Einige glauben, es sei abscheulich, daß jeder Ueberwältigte Eigenthum dessen werden müsse, der ihn zu bezwingen vermöge und bloß durch Gewalt der Stärkere sei. Dagegen wenden aber Andere ein, Derjenige, dem es gelinge, den Sieg zu gewinnen und seinen Gegner zu überwältigen, sei demselben an Vorzügen überlegen, überwiegende Gewalt könne nicht ohne überwiegende Tüchtigkeit sein und hierdurch werde die Unterwürfigkeit des Besiegten unter den Sieger auch naturrechtlich gerechtfertigt[4]). Sie glauben, dies eben sei das Gerechte, daß der Ueberlegene herrsche[5]). Jene dagegen halten hier, was die Billigkeit und das Wohlwollen verlangen, für das Gerechte[6]). Offenbar läßt sich das nicht vertheidigen, daß jeder im

---

1) *φύσει δοῦλοι.*

2) Politic. l. c.

3) Politic. I, 6.: *ἔστι γάρ τις κατὰ νόμον δοῦλος καὶ δουλεύων· ὁ γὰρ νόμος ὁμολογία τίς ἐστιν· ἐν ᾧ τὰ κατὰ πόλεμον κρατούμενα τῶν κρατούντων εἶναί φασι.*

4) l. c.

5) *αὐτὸ τοῦτο δίκαιον, τὸ τὸν κρείττονα ἄρχειν.* l. c.

6) *τοῖς μὲν εὔνοια δοκεῖ τὸ δίκαιον εἶναι.* l. c.

Kriege gewonnene Besitz von Sclaven an sich schon ein gerechter sei. Denn erstens kann die Ursache, aus welcher der Krieg entstand, eine ungerechte sein, demzufolge das in ihm Erbeutete ein unrechtmäßiger Erwerb ist. Zweitens wäre es doch ganz verkehrt, denjenigen einen Sclaven zu nennen, der es nicht verdient, ein solcher zu sein. Hiernach würden edelgeborene Menschen für rechtmäßige eigentliche Sclaven gelten müssen, wenn es sich zutrüge, daß sie gefangen genommen und verkauft würden [1]). Um diesem Widerspruche zu entgehen, sagen die Vertheidiger des Rechtes, im Kriege Sclaven zu machen: nicht Menschen der genannten Art, sondern lediglich Barbaren dürften Sclaven werden. Aber wenn sie dieser Meinung sind, so wollen sie eigentlich nicht, daß der Krieg Menschen zu Knechten mache, sondern daß derjenige Knecht sei, den die Natur dazu bestimmte. Sie nehmen an, es gäbe Menschen, die überall Freigeborene, Andere, die es von Natur nirgends sein. Sich selbst halten sie für Freie, die es nicht bloß im Vaterlande, sondern allenthalben sind, wohin sie auch kommen mögen, die Barbaren aber für eigentliche Sclaven, die lediglich in ihrer Heimat als Freie betrachtet werden. Dies behauptend hegen sie die richtige Ansicht, daß die Geistesvorzüge es sind, welche den Unterschied zwischen Freiheit und Knechtschaft begründen. Sie halten aber zugleich auch dafür, daß, wie immer Gleichartiges vom Gleichartigen in der Natur erzeugt werde, so auch nur Edle von Edlen abstammen. Jenes beabsichtigt zwar die Natur in der Regel, jedoch kann sie es nicht immer ausführen [2]). Hiernach steht aber dies fest, daß es gewisse Menschen gibt, welche von Natur Knechte, Andere, welche von Natur Freie sind, und daß, insofern jene diese dienen, das Dienstverhältniß in der Familie ein naturgemäßes ist. Indem nun das Interesse der Einen es eben so sehr erheischt, beherrscht zu werden, als das der Anderen, zu herrschen, so ist es Beiden unzuträglich, wenn die Herrschaft schlecht geführt wird. Denn Ein und dasselbe nützt dem Ganzen und dem Theile,

---

[1]) l. c.

[2]) l. c.

der Seele und dem Körper. Der Sclave ist ein Theil seines Herrn, gleichsam ein getrennter belebter Theil des Körpers seines Gebieters[1]). Deswegen muß ein liebevolles Wohlwollen Statt finden zwischen Herrn und Knecht, insofern Beide von Natur zu ihrem Stande bestimmt sind. Dagegen kann ein solches Wohlwollen allerdings nicht eintreten, wo bloß durch Gesetz und Gewalt die Leibeigenschaft entstanden ist[2]).

109. Das Verhältniß zwischen den beiden Ehegatten ist von Natur ein anderes, als das zwischen Herrn und Diener. Wo es von Natur freie Menschen gibt, da verbindet sich in der Ehe die freie Person mit der freien. Bei den Barbaren zwar tragen die Frauen das Loos der Knechtschaft, aber dies kommt eben daher, weil jene überhaupt keine von Natur freigeborene Menschen sind[3]). Dem Manne sollen in der Familie Weib und Kinder untergeordnet sein, denn die Natur will, daß dem männlichen Individuum die Lenkung des weiblichen, dem Ausgebildeten die des Unerwachsenen zukomme, aber sie stehen zu ihm in ihrem Verhältniß als freie Wesen. Und zwar muß die Leitung des Mannes im Bezug auf die Frau der republikanischen Regierung, im Bezug auf die Kinder der königlichen gleichen[4]). Der Begriff der republikanischen Regierung enthält das, daß im Staate Regierende und Regierte ihren wesentlichen Rechten nach einander gleichstehen, daß sie auf gleiche Weise Bürger und den Gesetzen unterworfen sind. Nur deshalb, weil eine ausübende Gewalt an der Spitze sich befinden muß, gebührt den Inhabern derselben der Vorrang vor den übrigen Bür-

1) *ὁ δὲ δοῦλος μέρος τι τοῦ δεσπότου, οἷον ἔμψυχόν τι τοῦ σώματος, κεχωρισμένον δὲ μέρος.* l. c.

2) l. c.

3) Politic. I, 2.

4) Politic. I, 12: *καὶ γὰρ γυναικός ἄρχει καὶ τέκνων, ὡς ἐλευθέρων μὲν ἀμφοῖν, οὐ τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον τῆς ἀρχῆς, ἀλλὰ γυναικὸς μὲν πολιτικῶς, τέκνων δὲ βασιλικῶς.* Ethic. Nic. VIII, 12.

gern. In dem Begriffe der königlichen Regierung liegt, daß der Regierende zufolge einer Würde, die in einem Stamme dem Aeltesten und dem Haupte desselben angehört, und durch Liebe, die zwischen ihm und den Stammgenossen besteht, die ihm Untergebenen leitet [1]). Die Regierung über Freie unterscheidet sich überhaupt dadurch von der despotischen, daß letztere den Nutzen des Gebietenden, erstere den Nutzen dessen, dem geboten wird, zum Endzwecke hat [2]). Gemäß dem dreifachen Verhältniß in der Familie besitzt jedes Glied derselben seine eigenthümlichen Pflichten und muß nach den Tugenden streben, welche diesen entsprechen. Bei der Unterscheidung derselben ist zu berücksichtigen, daß es dem Knecht überhaupt nicht zukommt, zu wählen und zu wollen, daß die Frau einen untergeordneten, das Kind einen noch unausgebildeten Willen hat. Nur in dem Hausherrn kann und soll der durchaus entschiedene Wille und mit ihm die Vollkommenheit aller ethischen Tugenden sich finden [3]).

110. Die Erfodernisse, welche für den bürgerlichen Verein der Familien und Geschlechter sich ergeben und ohne deren Befriedigung das Ganze nicht bestehen kann, sind Nahrung, Handwerke und Künste, Waffen, um sowohl den Staat gegen äußere Feinde zu schützen, als um in ihm die Befehle der Obrigkeit gegen Widerspenstige mit Gewalt durchzusetzen, ferner zureichende Geldmittel, dann auch öffentlicher Religionscultus, endlich Aufsicht über den Staat zur entscheidenden Beurtheilung dessen, was nothwendig, was im gegenseitigen Verhältnisse der Einwohner gerecht und was nützlich ist [4]). Hieraus entspringen folgende sechs Classen von ge-

---

[1]) l. c.

[2]) Politic. VII, 14.: *ἔστι δ' ἀρχὴ ἡ μὲν τοῦ ἄρχοντος χάριν, ἡ δὲ τοῦ ἀρχομένου· τούτων δὲ τὴν μὲν δεσποτικὴν εἶναί φαμεν, τὴν δὲ τῶν ἐλευθέρων.*

[3]) Politic. I, 9.

[4]) Politic. VII, 8.

schäftsthätigen Theilnehmern an der Staatsverbindung: Ackerbauer, Handwerker und Künstler, Krieger, Männer, welche Geldgeschäfte treiben, Priester, Richter und Obrigkeiten [1]).

Unter den Einwohnern sind nur diejenigen im eigentlichen und vollkommenen Sinne des Wortes Bürger zu nennen, welche gemäß der Verfassung an der Gesetzgebung, der Rechtspflege und der gesammten Verwaltung im Staat Antheil haben [2]). Dem höchsten Zwecke des Staates ist es nicht angemessen, daß diese Bürger eine sitzende und dem Erwerbe gewidmete Lebensweise führen dürfen [3]), daß sie mithin Handwerker, Künstler und Kaufleute sind, weil diese Lebensweisen etwas Unedles und der Tugend Entgegengesetztes in sich enthalten. Auch dürfen sie nicht Ackerbauer sein, weil sie der Muße benöthigt sind, um intellectuell und moralisch sich ausbilden und an der Verwaltung des Staates Theil nehmen zu können [4]).

111. Bei der Bestimmung der Beschaffenheit des besten Staates kommen vier Puncte in Betracht [5]). Es muß hier erstens die Frage ihre Beantwortung finden, welche ist die beste Form desselben an sich [6]), d. h. dem bloßen Begriffe des bürgerlichen Vereines gemäß? Zweitens, welcher ist der vorzüglichste unter den wirklich vorhandenen Staaten [7])? Drittens, welche Staatsform ist für die meisten Völker die beste und angemessenste und vermag der Mehrzahl der Menschen das wünschenswertheste Leben zu gewähren [8])?

---

[1]) l. c.

[2]) Politic. III, 1.: *πολίτης δ' ἁπλῶς οὐδενὶ τῶν ἄλλων ὁρίζεται μᾶλλον, ἢ τῷ μετέχειν κρίσεως καὶ ἀρχῆς.*

[3]) Politic. VII, 9.: *οὔτε βάναυσον βίον οὔτ' ἀγοραῖον δεῖ ζῆν τοὺς πολίτας.*

[4]) l. c.

[5]) Politic. IV. 1.

[6]) *ἡ κρατίστη ἁπλῶς.*

[7]) *ἡ ἐκ τῶν ὑποκειμένων ἀρίστη.*

[8]) *ἡ μάλιστα πάσαις ταῖς πόλεσιν ἁρμόττουσα.*

Viertens, unter welchen an sich möglichen äußeren Bedingungen kann ein Staat der beste werden[1]? Was den ersten Punct betrifft, so ist zu bemerken, daß die Form des Staates auf der Form seiner Regierung beruht. Die Staatsform ist nämlich die in Hinsicht der Staatsgewalten festgesetzte Ordnung und zwar hauptsächlich in Hinsicht auf diejenige, welche als die oberste Macht die übrigen unter sich befaßt[2]. Die Staatsgewalt im Allgemeinen zerfällt in drei Richtungen oder Arten, in die rathschlagende und gesetzgebende Gewalt[3], in die obrigkeitliche[4], und in die richterliche[5]. Diese Gewalten können entweder vereint von den nämlichen Personen ausgeübt werden oder unter Verschiedene vertheilt sein. Besonders ist dies entscheidend für die Staatsform, ob die höchste Machtvollkommenheit, die Oberherrschaft, in den Händen eines Einzigen, oder Weniger, oder der großen Menge sich befindet[6].

112. Sein Zweck liegt dem Staate vor als das Gemeinwohl, als das allgemeine Beste[7], an welchem jeder Bürger seinen Antheil erhält und auf dessen gleichmäßiger Vertheilung die Gerechtigkeit beruht[8]. Demzufolge sind diejenigen Staatsformen dem Begriffe nach die gehörigen oder die besten[9], als deren Hauptbedingung dies besteht, daß die im Besitz der höchsten Macht sich

---

[1]) ποίας τινὰς δεῖ ὑποθέσεις εἶναι περὶ τῆς μελλούσης κατ' εὐχὴν συνεστάναι πόλεως.

[2]) Politic. III. 6.

[3]) τὸ βουλευόμενον περὶ τῶν κοινῶν. Politic. IV. 14.

[4]) τὸ περὶ τὰς ἀρχάς. l. c.

[5]) τὸ δικάζον. l. c.

[6]) Politic. III. 7.: ἐπεὶ δὲ πολιτεία μὲν καὶ πολίτευμα σημαίνει ταὐτόν, πολίτευμα δ' ἐστὶ τὸ κύριον τῶν πόλεων, ἀνάγκη δ' εἶναι κύριον ἢ ἕνα ἢ ὀλίγους ἢ τοὺς πολλούς. κ. τ. λ.

[7]) τὸ κοινῇ συμφέρον. Politic. III. 6.

[8]) Politic. III. 12.

[9]) αἱ ὀρθαὶ πολιτεῖαι, αἱ ἀριστοκρατίαι im weiteren Sinne.

Befindenden, mögen es die Meisten im Volk, oder Wenige, oder nur ein Einziger sein, lediglich das gemeine Beste bei ihrer Regierung beabsichtigen und fördern [1]. Wenn sie dagegen statt dessen nur ihr eigenes Wohl im Auge haben, so finden die Entartungen der gehörigen Verfassungen Statt [2]. Jene sind 1) die königliche Regierung, da Einer die höchste Gewalt besitzt, welche er einzig für die öffentliche Wohlfahrt auszuüben bezweckt und vermag, 2) die aristokratische in engerer Bedeutung, da Mehrere in jenem Geiste regieren, 3) die republikanische, da dasselbe von der großen Menge gilt [3]. Die Entartung der ersten ist die tyrannische Regierung, die der zweiten die oligarchische, die der dritten die demokratische. In der tyrannischen verhält sich der Regent zu den übrigen Mitgliedern des Staates, wie der Hausherr zu seinen Sclaven, in der oligarchischen herrschen die Reichen, in der demokratischen die Unbemittelten [4]. Es liegt in der Natur der Sache, daß Einem oder Wenigen nur dann die Herrschaft über das Ganze gebührt, wenn sie die übrigen Bürger an Tugenden übertreffen und wirklich die vorzüglichsten Menschen im Staate sind. Sie müßten demnach, um ihre Herrschaft lebenslang mit Verdienst behaupten zu können, sich so zu ihren Unterthanen verhalten, wie nach dem gewöhnlichen Glauben Götter und Heroen zu den Menschen, vornehmlich in Hinsicht der geistigen Eigenschaften, so daß ihr Vorzug von den ihnen Untergebenen unzweifelhaft und allgemein einleuchtend wäre [5]. Wenn dies nicht der Fall ist, wie es nicht leicht in der Wirklichkeit sich jemals finden wird [6], so kann auch die Idee der wahren Basilie und Aristokratie nicht realisirt werden. Eben so wenig läßt sich von dem großen Haufen so viel intellectuelle und moralische Bildung erwarten, daß er nur nach dem Ge-

---

1) Politic. III. 7.
2) αἱ παρεκβάσεις. l. c.
3) l. c.
4) l. c.
5) Politic. VII. 14.
6) ἐπεὶ δὲ τοῦτ' οὐ ῥᾴδιον λαβεῖν, κ. τ. λ. l. c.

setze der Gerechtigkeit, nach der Vorschrift der Erhaltung und Beförderung des Gemeinwohls die Regierung führen werde[1]).

113. Fragt man nun drittens, welche Verfassung die beste sei unter denen, die von den Menschen, wie sie nun einmal sind, verwirklicht werden können, und welche die angemessenste für die meisten Völker, so gelangt man durch folgende Betrachtung zu ihrem Begriffe[2]). In jedem Volke finden sich sehr Reiche und Angesehene, sehr Arme und Geringe, und Solche, welche zwischen Beiden die Mitte halten. Dieser Mittelstand ist am meisten geeignet, der Vernunft zu gehorchen, was denjenigen weit schwerer fällt, die durch Macht, edle Geburt und Reichthum zu sehr hervorragen, oder die umgekehrt von zu niedriger Herkunft, gar zu dürftig und unbedeutend sind. Die Einen sind der Gefahr ausgesetzt, übermüthig zu werden und böse Handlungen im Großen zu verüben, die Anderen der Gefahr, aus Niederträchtigkeit im Kleinen schlechte Streiche zu begehen[3]). Jene dulden es in der Regel nicht gern und verstehen es nicht recht, regiert zu werden, diese verstehen weder zu regieren noch einer anderen, als einer despotischen Herrschaft, sich zu unterwerfen. Jene sind geneigt, die Geringen zu verachten, diese, die Vornehmen zu beneiden, und beide Gesinnungen widersprechen dem Wohlwollen, welches in der bürgerlichen

---

[1]) Unter den wirklich vorhandenen Staaten stellte sich hiernach natürlicher Weise dem Aristoteles keine vollkommene königliche, aristokratische und bürgerliche Regierung dar. Als die ausgezeichnetsten unter ihnen betrachtet er den lacedämonischen, den kretensischen und den karthaginiensischen, deren Formen unter einander verwandt waren und sich sehr von allen übrigen dem Aristoteles bekannten Verfassungen der Staaten der alten Welt unterschieden. Er schildert die Vorzüge und Mängel dieser drei genannten in der Kürze im neunten, zehnten und eilften Capitel des zweiten Buches seiner Politik.

[2]) Politic. IV. 11.

[3]) l. c.

Verbindung herrschen soll. Die im Mittelstande Befindlichen dagegen sind von beiden Gesinnungen gleich weit entfernt. Auch leben sie deshalb weit mehr in einem ruhigen und sicheren Zustand als die Anderen, weil sie selbst nicht nach fremdem Gute trachten, wie die Armen, und weil ihre Habe nicht begehrt wird, wie das Eigenthum der Reichen [1]). Hieraus erhellet, daß ein Staat am besten verwaltet werden kann, in welchem der Mittelstand der vorherrschende ist und entweder absolut die Ueberzahl ausmacht oder doch relativ, in Rücksicht auf jede der beiden anderen Classen. Auch im letzteren Falle gibt er immer derjenigen das Uebergewicht, welcher er sich anschließt und läßt es nicht dazu kommen, daß die eine oder die andere Partei die Uebermacht erlange, daß folglich entweder Oligarchie oder Demokratie im Volke sich bilde. Sondern es wird durch seinen Einfluß und sein Walten eine Mischung von Oligarchie und Demokratie Statt finden, in welcher das Interesse der Angesehenen und Reichen und das der Geringen sich das Gleichgewicht halten muß, das Interesse des Mittelstandes aber mit dem des gesammten Staates zusammenfließt und dergestalt die beste unter den möglichen Staatsformen besteht.

114. Endlich muß man die allgemeinen äußeren Bedingungen erwägen, denen gemäß ein Staat möglicher Weise der beste werden und eine vortreffliche Verfassung erlangen und bewahren kann [2]). Unter diese gehört eine weder zu große noch zu kleine Menge der im Staate Beisammenlebenden. Daß die Geringfügigkeit der Anzahl seiner Bürger mit dem Begriffe seiner Selbstständigkeit nicht vereinbar sei, leuchtet ein. Aber auch eine zu sehr ins Große gehende Bürgerzahl ist nichts weniger als wünschenswerth. Es findet ein bedeutender Unterschied Statt zwischen einem großen Staat und einem bloß menschenreichen. Eine übermäßig zahlreiche Masse in Ordnung zu halten ist für Menschen eine allzu schwere Aufgabe [3]).

---

[1]) l. c.

[2]) Politic. VII. 4.

[3]) l. c.

Ferner muß das Land, welches von dem Staat eingenommen wird, alle für seine Bedürfnisse erfoderliche Erzeugnisse darbieten und sie in solcher Menge gewähren, daß die Bürger mit Muße leben können, auf eine zwar mäßige, aber anständige Weise. Dann muß die Lage desselben so beschaffen sein, daß den Feinden der Eingang sehr schwierig, aber den Bürgern es desto leichter wird, in fremdes Gebiet, wenn sie sich zur Führung eines Krieges gezwungen sehen, einzufallen. Auch muß es verhältnißmäßig nach seiner Größe leicht zu übersehen und es muß möglich sein, bequem nach allen seinen Puncten hinzugelangen. Die Hauptstadt muß am Meere liegen und zugleich mit den sämmtlichen Oertern des Landes in der leichtesten Verbindung stehen [1]). Auch das Klima kommt unter den äußeren Bedingungen in Betracht. In den kalten Gegenden sind die Menschen muthvoll, aber es mangelt ihnen an Geist und an Talent zur Wissenschaft und Kunst. Sie behaupten daher zwar ihre Unabhängigkeit, jedoch besitzen sie keine gehörige Staatsverfassung und sie vermögen nicht die Herrschaft über ihre Nachbaren zu gewinnen. Die Bewohner des eigentlichen Asiens sind mit Verstand und Kunst begabt, aber muthlos, deshalb beharren sie stets im Zustande der Unterwürfigkeit. Hingegen das Geschlecht der Hellenen wohnt in der Mitte zwischen dem zu kalten Norden und dem zu heißen Süden und vereinigt in seinem Charakter Beides, Geist und Muth. Demnach bleibt es frei und befindet sich verhältnißmäßig in dem besten bürgerlichen Zustand und es würde alle alle Anderen zu beherrschen im Stande sein, wenn es in einem einzigen Staate vereinigt wäre [2]).

---

[1]) Politic. VII. 5. u. 6.

[2]) Politic. VII. 7.: *τὸ δὲ τῶν Ἑλλήνων γένος, ὥσπερ μεσεύει κατὰ τοὺς τόπους, οὕτως ἀμφοῖν μετέχει· καὶ γὰρ ἔνθυμον καὶ διανοητικόν ἐστι· διόπερ ἐλεύθερόν τε διατελεῖ καὶ βέλτιστα πολιτευόμενον καὶ δυνάμενον ἄρχειν πάντων μιᾶς τυγχάνον πολιτείας.*

Da im Wesentlichen der gleiche Endzweck dem einzelnen Menschen und der bürgerlichen Gemeinschaft vorgesteckt ist und da die beste Gemeinschaft unter die nämliche Begriffsbestimmung sich bringen läßt, wie der beste Mann, so ist es offenbar, daß die Tugenden, welche in Muße und im Frieden geübt werden, die Haupttugenden des Staates sein müssen [1]. Der Friede muß in ihm immer als Zweck des Krieges und die Muße als Ziel der mühevollen Beschäftigungen betrachtet werden [2]. In diesem Sinne hat der Staat für die Erziehung seiner künftigen Bürger zu sorgen. Sie sollen zwar geschickt gemacht werden zu jenen Beschäftigungen und zum Krieg, aber noch mehr zum Frieden und zur Muße. Sie sollen verstehen, das Nothwendige und Nützliche zu thun, aber noch mehr, das Edle zu üben [3].

Die peripatetische Schule.

115. Die Aristotelische Lehre nimmt in ihrem theoretischen Theil einen Standort ein, dessen Höhe von den späteren Forschungen der griechischen Philosophenschulen nicht wieder erreicht wurde und von welchem aus erst im siebzehnten Jahrhunderte, mit dem Wiederbeginn einer selbstständigen Philosophie unter den gebildetsten Völkern Europa's, ein eigentliches Fortschreiten erfolgt ist. In ihrem praktischen dagegen, so sehr auch hier die Behandlung des Einzelnen von der Genauigkeit und Schärfe der Untersuchungen zeugt, und in der Richtigkeit, Angemessenheit und Anwendbarkeit auf das Leben das hier von Plato Gegebene übertrifft, steht sie doch hinsichtlich auf Tiefe ihres obersten Grundsatzes für das sittliche Verhalten, und hinsichtlich auf die organische Verbindung

---

[1]) Politic. VII. 15.

[2]) τέλος γὰρ εἰρήνη μὲν πολέμου, σχολὴ δ' ἀσχολίας. l. c.

[3]) δεῖ μὲν γὰρ ἀσχολεῖν δύνασθαι καὶ πολεμεῖν, μᾶλλον δ' εἰρήνην ἄγειν καὶ σχολάζειν, καὶ τἀναγκαῖα καὶ τὰ χρήσιμα δεῖ πράττειν, τὰ δὲ καλὰ θεῖ μᾶλλον. Politic. VII. 14.

desselben mit dem metaphysischen Erkenntnißgebiete hinter dem Platonischen Standort zurück, und ward in dieser Beziehung gleichfalls von der stoischen Moral übertroffen, welche zugleich auch durch ihre Sorgfalt in der Ausführung der speciellen Puncte sich ausgezeichnet zu haben scheint. Nun kam es bald dahin, daß in dem Kreise der Pfleger und Freunde der Philosophie das theoretische Interesse durch das praktische überwogen wurde, und daß je nach der Sinnesart der Individuen theils die Kraft, Würde und Erhabenheit der stoischen Ethik, welche man im Wesentlichen für übereinstimmend mit der Platonischen hielt, theils die verständige Nüchternheit, Einfachheit und leicht zu übersehende Folgerichtigkeit der Epikureischen viele Anhänger gewann. Da nun auch seit dem ersten Jahrhundert nach Christo unter den Platonikern eine phantastische, durch orientalische Vorstellungen getrübte Weise des Philosophirens aufkam und nach und nach bei der zunehmenden Entartung der griechischen Philosophie in dem ganzen Umkreis derselben die vorherrschende wurde, so erklärt es sich aus diesen Umständen, daß das System des Aristoteles (welcher schon bei Cicero's Lebzeiten zu den wenig gelesenen Schriftstellern gehörte[1]), auf die nachfolgenden Zustände und Richtungen der alterthümlichen philosophischen Thätigkeit keineswegs einen hervorstechenden Einfluß übte, während ihr eine desto entschiedenere Einwirkung auf das philosophische Treiben des Mittelalters zu Theil werden sollte, welche sich auch in die neuere Zeit hinüberzog.

116. Ueber die Leistungen der peripatetischen Schule im Bezug auf irgend eine Fortbildung Aristotelischer Lehrbegriffe haben wir weder in dieser Periode, noch späterhin etwas Näheres zu berichten. Die allerdings nur kurzen und ungenügenden Erwähnungen derselben in unsren Quellen lassen uns zwar gar manche Abweichungen der Peripatetiker von ihrem Lehrer, aber nirgends eine hö-

---

[1]) Cic. Top. 1.: quod quidem minime sum admiratus, eum philosophum (Aristotelem) rhetori non esse cognitum, qui ab ipsis philosophis, praeter admodum paucos, ignoretur.

here Entwickelung des Ueberlieferten erblicken, und mit wenigen und unbedeutenden Ausnahmen, in denen nichts berücksichtigungswerthes Eigenthümliches zum Vorschein kommt[1]), haben keine selbständigen philosophischen Untersuchungen, sondern bloß Erklärungen der Werke des Meisters von ihnen sich erhalten. Zu seinem unmittelbaren Nachfolger in der peripatetischen Schule hatte Aristoteles den vorzüglichsten seiner Schüler, den Theophrast[2]) aus Eresus auf der Insel Lesbus erwählt, den er auch als den Erben seiner gesammten Bibliothek zurückließ. Dieser erscheint nach Allem, was von ihm angeführt wird[3]), als ein scharfsinniger, im höchsten Maße beredter, und in Hinsicht des Umfanges und der Gründlich-

---

[1]) Hierher gehören die Ueberreste der nach dem Verzeichnisse bei Diogenes Laertius zahlreich gewesenen philosophischen Schriften des Theophrast, nämlich die ἠθικοὶ χαρακτῆρες, eine Anzahl kurzer Schilderungen moralischer Fehler, und ein ihm zugeschriebenes Fragment einer Metaphysik. (Außerdem besitzen wir von ihm eine Geschichte der Pflanzen und eine Schrift über die Ursachen der Pflanzen, nebst mehreren kleineren naturhistorischen Aufsätzen.) Auch gehört hierher die Schrift des berühmten Aristotelischen Commentators Alexander von Aphrodisias über die Seele, worin er die Sterblichkeit derselben behauptet, weil sie keine Substanz, sondern die Form eines organischen Körpers sei, und die über das Schicksal, worin er die stoischen Lehren über diesen Gegenstand für unvereinbar mit den Grundsätzen der Sittlichkeit erklärt.

[2]) τοῦτον, Τύρταμον λεγόμενον, Θεόφραστον, διὰ τὸ τῆς φράσεως θεσπέσιον, Ἀριστοτέλης μετωνόμασεν. Diog. L. V. 38. Vergl. Cic. Orat. 19. Brut. 31.

[3]) Diog. L. V. 36. seq. Strab. IX. p. 384. Sext. Empir. adv. Math. VII. 217. seq. Simplic. in Phys. fol. 23. a. 77. b. 94. a. 201. b. 202. a. 225. a. 233. a. Them. de An. fol. 68. a. 89. b. 91. a. Gell. Noct. Att. XIII. 5. Cic. Acad. Quaest. I. 9. De Fin. V. 4. 5. u. 26. De Nat. Deor. I. 13. Tusc. Quaest. III. 28. V. 9. De Leg. I. 13. III. 5. De Off. II. 16.

keit seiner Kenntnisse seinem großen Vorgänger nicht fern stehender Gelehrter. Nach den dürftigen und unklaren Berichten über seine Lehren läßt sich nicht zweifeln, daß er in manchen Einzelheiten von seinem Vorgänger sich entfernte. Doch besteht sein eigentliches Verdienst nur in der Erhaltung, Vertheidigung und Verbreitung des Aristotelischen Systems. Seine wissenschaftliche Thätigkeit in Verbindung mit seinem edlen und liebenswürdigen Charakter erwarb ihm die Verehrung der Athenienser, und unter ihm blühte die peripatetische Schule, welcher er ein hohes Alter erreichend sehr lange vorgestanden haben soll, mit einem so glänzenden Rufe, daß an seinem Unterrichte gegen zweitausend Schüler Theil nahmen [1]). Nächst ihm waren unter den unmittelbaren Schülern des Aristoteles Eudemus von Rhodus [2]), Dikäarchus von Messene [3]) und Aristo-

---

[1]) Diog. L. V. 36. 37. 39. 40. Er scheint der peripatetischen Schule ein bleibendes Lokal, welches sie seit ihm in Athen, wahrscheinlich in der Nähe des Lyceums, behauptete, hinterlassen zu haben. In seinem von Diogenes L. mitgetheilten Testamente findet sich die Bestimmung, daß aus seinem Nachlaß ein Garten nebst den dazu gehörigen Gebäuden an gewisse genannte Theilnehmer der Schule übergehen solle, damit sie ihn gemeinschaftlich als ein unveräußerliches Heiligthum besitzen und dort die Philosophie mit einander betreiben möchten. Diog. L. V. 52. Athen. V. 2.

[2]) Gell. Noct. Att. XIII. 5. Simplic. in Phys. fol. 10. b. 11. a. 21. a. u. b. 29. a. 44. a. 94. a. 201. b. 242. a. 279. a. Boeth. de hypoth. Syllog. p. 606. Er scheint fast ganz auf Aneignung und Erklärung der Philosopheme seines Lehrers sich beschränkt zu haben.

[3]) Sext. Emp. Pyrrh. Hyp. II. 31. Adv. Math. VII. 349. Euseb. Praep. Evang. XV. 9. Stob. Ecl. I. p. 796. n. 870. Cic. Tusc. Quaest. I. 10. u. 31. De Off. II. 5. De Div. I. 3. II. 48. u. 51. Ad. At. II. 12. u. 16. VI. 2. XIII. 32. Censor. de Die nat. c. 4. Cicero führt aus seiner Seelenlehre an, Tusc. Quaest. I. 20., er habe behauptet: „vim omnem eam, qua vel agamus

renus aus Tarent[1]) die namhaftesten. Unter den Schülern des Theophrast ist besonders dessen Nachfolger Strato aus Lampsakus[2]), und neben ihm Demetrius Phalereus[3]), aus Phaleron bei Athen, zu bemerken, welcher noch mehr durch seine politische Wirksamkeit

---

quid vel sentiamus, in omnibus corporibus vivis aequabiliter esse fusam nec separabilem a corpore esse, quippe quae nulla sit, nec sit quidquam, nisi corpus unum et simplex, ita figuratum, ut temperatione naturae vigeat et sentiat."

[1]) Sext. Emp. adv. Math. VI. Suidas s. v. Ἀριστόξενος. Cic. Tusc. Quaest. I. 10. 18. u. 22. Ueber seine Ansicht von der Seele berichtet Cicero l. c. 10.: proxime autem Aristoxenus musicus idemque philosophus ipsius corporis intentionem quandam (sc. animam esse), velut in cantu et fidibus, quae harmonia dicitur; sic ex corporis totius natura et figura varios motus cieri tanquam in cantu sonos.

[2]) Diog. L. V. 58. seq. Sext. Emp. Pyrrh. Hyp. III. 32. u. 136. seq. Adv. Math. VII. 350. X. 155. 177. 228. Plut. adv. Colot. p. 1115. a. De Solert. An. 3. Stob. Ecl. I. p. 250. 298. 348. 380. Plut. Plac. Phil. IV. 5. u. 23. Simpl. in Phys. fol. 140. b. 144. b. 153. a. 154. b. 163. b. 168. a. 187. a. 191. a. 225. a. in Cat. fol. 106. a. Cicero gibt de Fin. V. 5. eine kurze Kritik der Nachfolger des Theophrast hinsichtlich ihrer Leistungen im Fache der Ethik, nachdem er zuvor von denen des Theophrast und auch des Aristoteles gesprochen, und bemerkt im Allgemeinen über diese Nachfolger: namque horum (Aristotelis et Theophrasti) posteri, meliores illi quidem, mea sententia, quam reliquarum philosophi disciplinarum, sed ita degenerant, ut ipsi ex se nati videantur. Alsdann fügt er zunächst im Bezug auf Strato hinzu: primum Theophrasti Strato physicum se voluit, in quo etsi est magnus, tamen nova pleraque et perpauca de moribus. Vergl. Cic. Acad. Quaest. I. 9. IV. 38. De Nat. Deor. I. 13.

[3]) Diog. L. V. 75—85. Cic. de Fin. V. 19. De Leg. II. 26. III. 6. De Off. I. 1. De Orat. II. 23.

und Beredsamkeit, als durch seine philosophische Thätigkeit sich ausgezeichnet hat. Nach Strato waren die auf einander folgenden Vorsteher Lyko aus Troas[1]), Aristo aus Keos[2]), Kritolaus aus Phaselis[3]), und Diodorus aus Tyrus[4]), dessen nächste Nachfolger selbst dem Namen nach uns unbekannt sind[5]). Seit dem Zeitalter des

---

[1]) Diog. L. V. 65—74. Clem. Alex. Strom. II. p. 416. Cic. Tusc. Quaest. III. 32. De Fin. V. 5.: hujus (Stratonis) Lyco est oratione locuples, rebus ipsis jejunior. Ein Zeitgenosse des Lyko war der Peripatetiker Hieronymus aus Rhodus. Diog. L. IV. 41. 42. 68. Cic. Orat. 56. Acad. Quaest. II. 42. De Fin. II. 3. V. 5.: praetereo multos, in his doctum hominem et suavem Hieronymum, quem jam cur Peripateticum appellem, nescio, summum enim bonum exposuit vacuitatem doloris.

[2]) Diog. L. V. 70. 74. VII. 164. Strab. X. p. 658. Cic. de Fin. V. 5.: concinnus deinde et elegans hujus (Lyconis) Aristo, sed ea, quae desideratur a magno philosopho, gravitas in eo non fuit. Scripta sane et multa et polita, sed nescio quo pacto auctoritatem oratio non habet.

[3]) Stob. Ecl. I. p. 58. u. 252. II. p. 56. seq. Clem. Alex. Strom. II. p. 416. Phil. Lib. q. mund. sit incorr. p. 943. seq. Cic. Tusc. Quaest. V. 17. De Fin. V. 5.: Critolaus imitari antiquos voluit, et quidem est gravitate proximus et redundat oratio; attamen is quidem in patriis institutis manet.

[4]) Stob. Ecl. I. p. 58. Clem. Alex. Strom. I. p. 301. II. p. 415. Cic. Acad. Quaest. IV. 42. De Fin. V. 5.: Diodorus ejus (Critolai) auditor adjungit ad honestatem vacuitatem doloris. Hic quoque suus est, de summoque bono dissentiens dici vere Peripateticus non potest.

[5]) Fehlten den Nachfolgern des Theophrast bis auf Andronikus, wie nach der oben angeführten Erzählung Strabo's anzunehmen sein dürfte, fast alle akroamatischen Schriften des Aristoteles, so läßt sich hieraus begreifen, daß sie den Lehrbegriff ihrer Schule nicht mit Sicherheit und Festigkeit aufrecht erhalten konnten (wie Cicero sagt, ita degenerant, ut ipsi ex se nati esse videantur,)

Cicero treten wieder mehrere Peripatetiker hervor, zunächst Andronikus aus Rhodus [1]), Vorsteher der peripatetischen Schule, als Anordner und Herausgeber der Aristotelischen Schriften bekannt, und Kratippus aus Mitylene [2]), den der jüngere Cicero in Athen hörte. Unter den Commentatoren des Aristoteles sind die beiden bedeutendsten Alexander von Aphrodisias, der zu Athen und zu Alexandria lehrte gegen Ende des zweiten und im Anfang des dritten Jahrhunderts nach Christo, vorzugsweise der Exeget genannt und Stifter einer exegetischen Schule, und Simplicius aus Cilicien, welcher theils in Alexandria, theils in Athen lehrend um die Mitte des sechsten Jahrhunderts nach Christo blühte und zu den letzten Lehrern der griechischen Philosophenschulen gehörte.

---

und daß sie nach dem Bericht Strabo's nicht mehr im strengen Zusammenhang zu philosophiren, sondern nur Sätze rednerisch auszuschmücken vermochten. Strab. XIII. p. 608.

1) Strab. XIII. p. 124. seq. Plut. V. Syll. c. 26.

2) Cic. de Off. I. 1. III. 2. De Divin. I. 3. 32. 50. II. 48—53. Ad. Div. XII. 16. XVI. 21.

Dritte Periode.

Fortdauer des Lebens der attischen Philosophie mit Abnahme seiner Kraft bis zum Aufhören seiner Reinheit und Selbständigkeit.

Von Zeno aus Cittium bis auf Antiochus aus Askalon.

Einleitende Betrachtung.

117. Der Aristotelischen Welterklärung war es so wenig, wie der Platonischen gelungen, dem speculativen Bedürfniß nach Einheit und vernünftiger Unerläßlichkeit in der Nachweisung der obersten Causalverknüpfung der Wirklichkeit, in der Ableitung des abhängigen Seins aus dem selbständigen ganz zu genügen. In Plato's Dialektik ward der von ihm behauptete Zusammenhang zwischen der formalen, der materialen und der wirkenden Ursache nicht näher nachgewiesen und entwickelt. Daher blieb in seiner Physik die innere Nothwendigkeit des bestimmenden Verhältnisses der Gottheit und der Ideen zu dem Stoffe des sinnenfälligen Weltgebäudes und der erschaffenen Seelen unbewiesen und unerklärt. Hieraus ergab sich auch für seine Lehre der zwar bereits von den alten Akademikern, wie später von den neueren Erklärern Plato's geläugnete und auf exegetischem Wege beseitigte, aber von Aristoteles aufgedeckte und bei einer unbefangenen Auslegung der Platonischen Worte nicht zu verkennende Mangel: das Bestimmbare ohne Einwirkung von Seiten des Urgrundes und unabhängig von demselben, und mithin auch den Urgrund ohne erzeugende, bildende und beherrschende Thätigkeit von Ewigkeit her bis zu dem Beginne der Hervorbringung von Welt und Zeit bestehen zu lassen. Ebenfalls

in Aristoteles System — bei der richtigeren Anerkennung der Anfangslosigkeit der göttlichen Wirksamkeit und des göttlichen Werkes — hatte wohl der Zusammenhang der wirkenden Ursachen einerseits mit den Formen und den Zwecken, andrerseits mit der materialen Ursache eine für den Gesichtskreis seiner eignen Betrachtungen widerspruchslose Erklärung unterhalb der Einheit des Urwesens gefunden, aber hinsichtlich des von ihm angenommenen letzten Ursprungs aller Veränderung, und hinsichtlich der Weise, wie das schlechthin übersinnliche und unveränderliche Sein zu dem sinnenfälligen und veränderlichen ewig begründend sich verhalte, hatte er doch keine selbst auf dem damaligen Standpunct der astronomischen Voraussetzungen für die Vernunftforschung durchaus genügende Erklärung aufgestellt. Zugleich hatte er einen Rückschritt von dem durch Plato bereits eingenommenen Standort in der Hinsicht gethan, daß er den praktischen Theil seiner Lehre nur locker mit dem theoretischen zu verbinden gewußt. Daher mußte, so lange noch die Regsamkeit des philosophischen Geistes unter den Griechen zu einer selbständigen Erwägung der Bedeutung der Probleme kräftig genug war, nach dem Auftreten des Platonischen und des Aristotelischen Systemes das Streben mancher durch beide nicht befriedigter Denker auf neue Versuche zur Ausbildung einer systematischen Weltansicht gerichtet sein, durch welche die höchste der philosophischen Aufgaben, die Ergründung der vollständigen Einheit und vernünftigen Nothwendigkeit in der allumfassenden Ursachlichkeit gelöst, und dem gemäß auch die Bedeutung und Bestimmung des menschlichen Handelns aus der Natur der Dinge und aus der Weltordnung zureichend abgeleitet würde. Zur Erreichung dieses Zieles konnte aber in Beziehung auf die bisherigen Versuche ein doppelter Weg sich darbieten und ward dieser doppelte Weg wirklich eingeschlagen. Theils geschah es dadurch, daß der nach dem Vorgange des Anaxagoras und der Pythagoreer von Plato und Aristoteles fortgebildete Standort des Theismus festgehalten wurde, der Gedanke, daß eine allbewußte Macht nach den Formen und Zwecken des Guten die Welt ordnet und beherrscht. Dieser Gedanke ward aber im Gegensatze gegen die dualistische Auffassungsweise desselben, von der weder Plato, noch selbst auch Aristoteles sich völlig frei zu machen gewußt, mit der

pantheistischen, durch Heraklit am tiefsinnigsten vorbereiteten und eingeleiteten Annahme der Identität Gottes und der Natur verschmolzen. Hiermit entstand die stoische Weltansicht als eine systematisch durchgeführte Mischung des Theismus und des Pantheismus, vorbereitet durch logische Untersuchungen, auf welche insbesondre die Aristotelischen einen unverkennbaren Einfluß geübt, und begründend eine folgerichtig aus ihr abgeleitete, zwar bis zur Paradoxie strenge, aber erhabene und den Geist reiner Menschenliebe würdig aussprechende Moral. Theils aber wurde umgekehrt bei der dem Dualismus entgegenstehenden Richtung nicht nur der theologische Grundgedanke, sondern auch der pantheistische zugleich mit der dynamischen Betrachtungsweise überhaupt verworfen, und der Atomismus, wie er in seinen wesentlichen Puncten schon durch Demokrit ausgebildet worden war, unter dem Schein der einzig folgerichtigen, einfachen und natürlichen Weltansicht dergestalt wieder aufgenommen, daß sowohl die logischen, als auch die ethischen, auf Aristipp fußenden, jedoch über ihn hinausgehenden Betrachtungen zu den physikalischen genau paßten. So trat in der Lehre des Epikurus ein System des Materialismus, des Atheismus und des Eudämonismus hervor. Allerdings zeigt sich nicht mehr in dem stoischen System und noch weniger in dem Epikureischen, eine solche productive Kraft, welche das aus der Vorzeit Ueberlieferte bloß als Vorarbeit benutzend von dem Standpuncte, bis zu welchem die früheren Forschungen vorgedrungen, zu bedeutenden neuen Entdeckungen sich zu erheben und aus einer eigenthümlichen speculativen Weltanschauung ein originelles Lehrgebäude zu entwickeln vermocht hätte. Aber die hier zum Vorschein kommende Reproduction und Combination der schon vorhandenen Lehrbegriffe war noch von Selbstthätigkeit des Gedankens durchdrungen und zwar eines Gedankens, welcher in der ungetrübten Sphäre der philosophischen Wahrheitsforschung sich bewegte. Diese noch vorhandne Selbstthätigkeit verknüpfte die angenommenen Ansichten zu einem organischen Ganzen, und die alten mit manchen Zusätzen und Veränderungen versehenen, mit manchen näheren Bestimmungen und Entwickelungen bereicherten Materialien erschienen hier in einer neuen

Form, in welcher sie eine neue Aufmerksamkeit und Prüfung verdienten.

118. Das Streben nach systematischer Einheit, welches der stoischen und der Epikureischen Lehre angehört, hatte in beiden den durchgängig dogmatischen Charakter zur Folge, dem gemäß jeder Theil des Ganzen gleichmäßig auf erweisliche Gewißheit Anspruch machte. Diese dogmatische Entschiedenheit sollte in beiden Systemen eine Stütze erhalten durch die Aufstellung von Kriterien der Wahrheit für das menschliche Erkennen, wozu der Skepticismus unläugbar eine Anregung gab, welcher bald nach der Stiftung der peripatetischen Schule als eine besondre Gestalt des philosophischen Forschens sich zu erheben begann und von nun an lange Zeit hindurch bis zum völligen Schwinden alles kritischen Sinnes aus der griechischen Speculation die dogmatischen Bestrebungen polemisch begleitete. Die skeptische Vorstellungsweise war bis dahin nur theils in abgerissenen Andeutungen und Klagen über Beschränktheit und Ungewißheit des menschlichen Erkennens, theils in der durch Mangel an wissenschaftlicher Gesinnung und Absicht unphilosophischen Form von Sophismen hervorgetreten. Nunmehr aber, da in der Philosophie an die Stelle des vorzugsweise originellen und productiven Geistes ein vorzugsweise prüfender und sichtender trat, zeigte sich der letztere, wie auf der einen Seite zwischen den vorhandenen Lehrbegriffen wählend und das Gewählte dogmatisch und systematisch verknüpfend, so auf der andern die Gültigkeit von allem Vorhandenen verwerfend und die Möglichkeit des dogmatischen Erkennens überhaupt bestreitend. Hiermit macht sich die vollständige Eigenthümlichkeit des Skepticismus geltend, die weiter unten näher bezeichnet werden wird. Für eine geraume Zeit und zwar sogleich mit dem Auftreten der Stoa gewann der Skepticismus eine Hauptstätte in der Akademie und unterhielt von hier aus einen lebhaften Kampf mit der Dogmatik jener Schule. Allmählig erlosch der Eifer und verlor sich die Bedeutung dieses Kampfes zwischen der Stoa und der neueren Akademie. Die zwei Parteien, die eine ihrerseits, indem sie die strenge Eigenthümlichkeit des stoischen Lehrbegriffs eklektisch milderte, die andere, indem sie von der Skepsis zu einer

gemäßigten Dogmatik zurückkehrte und eine wesentliche Uebereinstimmung des Platonismus mit dem Stoicismus darstellte, beide auf gleichem Wege, indem sie vorzüglich nur das Praktische als den Hauptgegenstand des Forschens in's Auge faßten, näherten sich einander so sehr, daß zuletzt der Gegensatz zwischen ihnen seine Bedeutung verlor. Zugleich war aber auch für die Selbständigkeit, Reinheit und Kraft des Lebens der attischen und mit ihr der griechischen Philosophie das Ende gekommen.

Die stoische Lehre.

119. Durch Zeno aus Cittium[1]), einer Stadt auf der Südküste von Cypern, erhielt die Lehre der Stoa ihren ersten Ent-

[1]) Diog. L. VII. 1. seq. Suid. s. v. *Ζήνων*. Sein Geburts- und Todesjahr lassen sich nicht genau bestimmen. Er scheint ein älterer Zeitgenosse des Königs von Macedonien Antigonus Gonatas gewesen zu sein. Im jugendlichen Mannesalter kam er nach Athen und soll daselbst während eines Zeitraumes von zwanzig Jahren zuerst den Cyniker Krates, später die Megariker Diodorus Kronus und Stilpo, zuletzt die Akademiker Xenokrates und Polemo gehört haben. Seine Lebenszeit fiel hiernach in die letzte Hälfte des vierten und in die erste Hälfte des dritten Jahrhunderts vor Christo. Diog. L. VII. 3. 4. 15. 24. 25. In einer Säulenhalle zu Athen, welche von Malereien des Polygnotus, mit denen sie geschmückt war, *ἡ ποικίλη στοά* hieß, eröffnete er eine Schule, deren Theilnehmer *οἱ ἐκ τῆς στοᾶς φιλόσοφοι* und *οἱ στωϊκοί* genannt wurden. l. c. VII. 5. Er soll seiner Schule acht und funfzig Jahre lang vorgestanden und ein sehr hohes Alter erreicht haben l. c. 28., wegen seines persönlichen Charakters, wegen der Uebereinstimmung seiner streng sittlichen Lehre und Lebensweise in seltnem Maße von den Atheniensern verehrt. l. c. VII. 6. 10. 15. 26. 27. In seinen Schriften (l. c. VII. 4.), von denen uns nur wenige Bruchstücke aufbewahrt worden, scheint er die Lehrbegriffe seines Systemes schlicht und einfach vorge-

wurf, und ward von den beiden nächsten Nachfolgern ihres Stifters, von Kleanthes aus Assus in Troas [1]) und von Chrysippus

tragen zu haben (l. c. VII. 18. 84. Cic. de Nat. Deor. II. 7.). Von seinen unmittelbaren Schülern blieben nicht Alle seiner Lehre getreu. Insbesondere entfernten sich zwei derselben, Aristo aus Chios und Herillus aus Karthago so sehr von seinen Ansichten, daß sie als Stifter eigner Secten betrachtet werden konnten. Jedoch war die Dauer dieser Secten ebn so kurz, als ihre Bedeutung und ihr Ansehen gering. Aristo verwarf den physikalischen und den logischen Theil der Philosophie (— τὸν μὲν εἶναι ὑπὲρ ἡμᾶς, τὸν δὲ οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς —), und wollte die Ethik nur als Lehre vom höchsten Gut, ohne eine besondere Erörterung der einzelnen Pflichten behandelt wissen. Das oberste Ziel des Strebens fand er darin, daß man sich gegen Alles, was weder zur Tugend noch zum Laster gehöre, ganz gleichgültig verhalte, und keinem Gegenstand und Zustand in diesen Sphären einen größeren Werth oder Unwerth vor dem anderen beilege. Diog. L. VII. 160. seq. Plut. de Virt. moral. 2. de Stoïc. Repugn. 7. adv. Stoic. 27. Sext. Emp. adv. Math. XI. 64. Stob. Ecl. I. p. 826 — 30. u. 918. Cic. Acad. Quaest. IV. 39. 42. de Fin. II. 13. IV. 16. 17. 25. de Nat. Deor. I. 14. de Leg. I. 13. 21. Er lehrte in dem Gymnasium Cynosarges. Diog. L. l. c. Herillus machte einen Unterschied zwischen dem schlechthin höchsten Gut oder dem letzten Zwecke, den bloß die Weisen ins Auge fassen, wofür er die Wissenschaft ausgab, und zwischen dem untergeordneten Endzweck (ὑποτέλις), nach welchem auch die Nichtweisen streben. Diog. L. VII. 37. 165. u. 166. Cic. Acad. Quaest. IV. 42. de Fin. II. 13. IV. 14. u. 15. V. 15. de Orat. III. 17.

[1]) Er kam in der größten Dürftigkeit nach Athen und ernährte sich hier, während er Zeno's Vorträge besuchte, durch Tagelöhnerarbeit, welche er des Nachts verrichtete, wegen seiner Arbeitsamkeit und sittlichen Kraft der zweite Herakles genannt. Nicht mit schneller Fassungskraft begabt ersetzte er sie durch seinen Fleiß

aus Soli oder aus Tarsus in Cilicien [1]), hauptsächlich von dem letzteren, zu demjenigen Grade der Vollendung, der vollständigen

---

und brachte es so weit, daß er vor mehreren anderen würdigen Schülern Zeno's den Vorzug erlangte, nach dessen Tode das Haupt der stoischen Schule zu werden. Er soll, wie sein Lehrer, über achtzig Jahre alt geworden sein. Von seinen Schriften hat sich außer einigen Bruchstücken bloß ein Hymnus an Zeus erhalten. Diog. L. VII. 168—176. Plut. de recta rat. aud. 18. Stob. Ecl. I. p. 30. seq.

[1]) Schüler und Nachfolger des Kleanthes, starb nach Apollodorus drei und siebzig Jahre alt, in der hundert und drei und vierzigsten Olympiade (ungefähr 208 vor Chr.). Er wird als ein im höchsten Grade fruchtbarer Schriftsteller gerühmt, der nicht weniger, als sieben hundert und fünf Schriften verfaßt haben soll, indem er freilich mit großer Weitschweifigkeit verfahren sei, öfters über den nämlichen Lehrsatz gehandelt habe, und Stellen aus fremden Werken als Zeugnisse, Beispiele und Beweise in großer Menge auszuschreiben gepflegt. Durch die große Lebhaftigkeit und Thätigkeit seines Geistes und durch seinen dialektischen Scharfsinn erwarb er sich das höchste Ansehen in seiner Schule, und galt vorzugsweise für die Stütze der Stoa. Daher heißt es bei Cicero (Acad. Quaest. IV. 24.): sed quid eos colligam, cum habeam Chrysippum, qui fulcire putatur porticum Stoicorum, und bei Diogenes Laertius findet sich der Vers zu seinem Preise: *εἰ μὴν γὰρ ἦν Χρύσιππος, οὐκ ἂν ἦν στοά.* Er war es vornehmlich, der die eigenthümliche Dialektik oder Logik seiner Schule arbeitete. Sein Verdienst in dieser Hinsicht ward von seinen Anhängern auf das höchste geschätzt, und es scheint sich unter ihnen die Anerkennung erhalten zu haben, daß diese Wissenschaft keiner größeren Vollendung fähig sei, als ihr durch ihn ertheilt worden. Aus seinen Schriften, welche insgesammt verloren gegangen sind, werden demnach auch häufiger, als aus denen seiner beiden Vorgänger, einzelne Sätze in unseren Quellen angeführt. Diog. L. VII. 179—202. Plut. de Stoic. Repugn. 2. 10. 24. Cic.

und gründlichen Ausführung erhoben, dessen sie nach ihrer Anlage und ihren Grundbegriffen fähig war. Die Philosophie erklärten die Stoiker für die Uebung der zur Erlangung der Weisheit erfoderlichen Geschicklichkeit, die Weisheit aber für die Wissenschaft der göttlichen und der menschlichen Dinge[1]). Jene Geschicklichkeit vereinigt drei ausgebildete Vermögen, nämlich die Fertigkeit 1) in dem Gebrauche der Mittel und Weisen, durch welche die Wahrheit und die Wissenschaft gewonnen wird, 2) in der Erkenntniß der Natur der Dinge, 3) in dem Verständniß und in der Befolgung der naturgemäßen Handlungsweise des Menschen. Hiernach theilte sich ihnen die Philosophie in Logik, Physik und Ethik ein[2]).

1. Logik.

120. Die stoische Logik, welche hauptsächlich dem Chrysipp ihre Ausbildung verdankte[3]), hatte einen sehr ausgedehnten Umfang und vereinigte die Grammatik und die Rhetorik mit der Denk- und Erkenntnißlehre[4]). Ihrem Hauptzwecke nach galt sie für die Anweisung zur Beurtheilung der Wahrheit, der Wahrscheinlichkeit und der Falschheit in den menschlichen Vorstellungen, und überhaupt zur Erreichung der gültigen wissenschaftlichen Erkenntniß[5]). Sie

---

Acad. Quaest. IV. 24. 27. 47. de Nat. Deor. III. 10. de Divin. I. 3. de Orat. I. 11. Sen. de Benef. I. 3.

[1]) Plut. de Plac. Philos. in prooem.. Sen. Epist. 89.

[2]) Plut. l. c. Sen. l. c. Diog. L. VII. 39. u. 40. Cic. Acad. Quaest. I. 5. de Fin. IV. 2. Die Stoiker nahmen nicht alle in der Darstellung ihrer Lehren diese Aufeinanderfolge der drei Theile an. Doch darf uns hier das Beispiel genügen, welches in dieser Hinsicht Zeno und Chrysippus gegeben.

[3]) Diog. L. VII. 179: οὕτω δ' ἐπίδοξος ἐν τοῖς διαλεκτικοῖς ἐγένετο, ὥστε δοκεῖν τοὺς πλείους ὅτι εἰ παρὰ θεοῖς ἦν ἡ διαλεκτική, οὐκ ἂν ἦν ἄλλη ἢ ἡ Χρυσίππειος.

[4]) Diog. L. VII. 40. 43. 44. 62.

[5]) l. c. 46. Cic. de Fin. III. 21.

unterschied die unwillkürlichen Vorstellungen [1]), als leidende Seelenzustände, in denen die Gegenstände, wie sie vor der Ueberlegung unserer Betrachtung sich darbieten, vergegenwärtigt werden, von den mit Freiheit erfolgenden Beurtheilungen und Beistimmungen [2]), in denen wir den Inhalt einer bereits erwognen Vorstellung als von uns anerkannt und behauptet gelten lassen [3]). Die Vorstellungen liegen unsren innerlichen Aussagungen zum Grunde, welche dem Verstand angehören, dessen Thätigkeit an den Gebrauch der Sprache gebunden ist und welcher dasjenige ausspricht, was ihm durch jene sich darbietet [4]). Nach einem der für sie in Betracht kommenden Eintheilungsgründe sind die Vorstellungen theils sinnliche, theils nicht sinnliche, jenachdem sie entweder vermittelst der Sinnesorgane oder durch die Vernunft gewonnen werden. Nach einem andern Unterscheidungsgrund sind sie in uns entweder durch wirklich vorhandne Gegenstände bewirkt, oder scheinen dies nur zu sein und rühren als leere Einbildungen bloß aus unsren innern Lebenszuständen her [5]). Im ersten Fall steht der Vorstellungs-

---

1) *φαντασίαι*, visa Cic.

2) *συγκαταθέσεις*, assensus Cic.

3) Diog. L. VII. 45. 49. 50. Sext. Empir. adv. Math. VII. 227 — 244. 257. Plut. de Plac. Philos. IV. 12. Cic. Acad. Quaest. I. 11. IV. 12. Gell. Noct. Att. XIX. 1: visa animi, quas *φαντασίας* philosophi appellant, quibus mens hominis prima statim specie accidentis ad animadversionem rei pellitur, non voluntatis sunt neque arbitraria, sed vi quadam sua inferunt sese hominibus noscitanda. Probationes autem, quas *συγκαταθέσεις* vocant, quibus eadem visa noscuntur ac dijudicantur, voluntaria sunt fiuntque hominis arbitratu.

4) Diog. L. VII. 49: *προηγεῖται γὰρ ἡ φαντασία, εἶθ' ἡ διάνοια ἐκλαλητικὴ ὑπάρχουσα, ὃ πάσχει ὑπὸ τῆς φαντασίας, τοῦτο ἐκφέρει λόγῳ.*

5) l. c. 50. u. 51. Sext. Emp. adv. Math. VII. 241: *ἐπεὶ ἡ φαντασία γίνεται ἤτοι τῶν ἐκτος, ἢ τῶν ἐν ἡμῖν παθῶν, ὃ δὴ κυριώτερον διάκενος ἑλκυσμὸς παρ' αὐτοῖς καλεῖται.*

gegenstand[1]) der Vorstellung gegenüber. Jener ist dasjenige, was die Vorstellungen hervorbringt und auf die Seele einzuwirken vermag, während alsdann die Vorstellung der in der Seele bewirkte Zustand ist, welcher in und mit sich selbst auch den bewirkenden Gegenstand offenbart[2]). Mit Aristoteles nahmen sie keine angebornen Begriffe an, sondern auch ihnen galt die menschliche Seele gleich nach der Geburt für ein zum Beschreiben zubereitetes Blatt, in welches zunächst durch die Sinneswahrnehmungen etwas eingeschrieben wird. Das Wahrgenommene wird im Gedächtnisse festgehalten, und aus vielen gleichartigen Erinnerungen entspringt die Erfahrung[3]). Aus den vermittelst der Sinnesfunctionen unmittelbar gewonnenen Vorstellungen bilden wir andre in verschiednen Weisen, theils nach der Aehnlichkeit, wie wir zum Beispiel Sokrates nach seinem Bildniß uns vorstellen, theils nach der Analogie, also in einer entweder vergrößernden oder verkleinernden Anwendung eines wahrgenommenen Verhältnisses auf Objecte, welche nicht unsren Sinnen sich darstellen, ferner durch die Versetzung wahrgenommener Bestandtheile, dann durch die Zusammensetzung, endlich durch die Entgegensetzung und durch die Verneinung[4]). Hierbei unterscheiden sich die unkünstlerischen oder bloß natürlichen, die dem in irgend einer Sphäre ungebildeten Denken angehörigen Vorstellungen von den künstlerischen, welche die Ergebnisse des Unterrichts und der sorgfältigen Betrachtungen sind[5]). Die Vorstellungen des Allgemeinen oder die Begriffe wurden, insofern sie mit Sorgfalt methodisch ausgebildet sind, auch schlechthin „Begriffe"[6]), insoweit sie dagegen bloß natürliche und mithin der wissenschaftlichen Bearbeit-

---

1) τὸ φανταστόν.

2) Plut. de Plac. Phil. IV. 12.

3) Plut. l. c. IV. 11.

4) Diog. L. VII. 52. seq. Sext. Emp. adv. Math. III. 40. Cic. de Fin. III. 10.

5) Cic. l. c. 54. Ant. l. c.

6) ἔννοιαι.

ung noch bedürftige sind, auch die „vorgefaßten Vorstellungen“ [1]) von den Stoikern genannt [2]). Unsre Begriffe insgesammt zerfallen in vier Kategorieen oder Hauptclassen, von denen die erste die allen Bestimmungen zum Grunde liegenden subsistirenden Gegenstände, die zweite die bleibenden Eigenschaften des Subsistirenden, die dritte die veränderlichen Beschaffenheiten, die vierte die einem Gegenstande bloß relativ, im Verhältniß zu einem anderen Gegenstande zukommenden Merkmale umfaßt [3]). Alles denkende Erkennen erfolgt mit Hülfe der Sprache, in welcher die Vorstellungen den für unseren Verstand unentbehrlichen Ausdruck finden, und so kommt hierbei immer Dreierlei in Betracht, die sprachliche Bezeichnung, der bezeichnete Gedanke und der durch den Gedanken aufgefaßte reale Gegenstand. Unter diesen Dreien ist es nur der Gedanke, welcher dem Gegensatze zwischen der Wahrheit und der Falschheit unterliegt, und auch er nur, insofern er in einem Urtheil ausgesprochen wird [4]).

121. Ein Theil unserer Vorstellungen ist zum begreiflichen Erkennen geeignet, ein andrer nicht. Nur diejenigen sind dazu geeignet, uns eine begreifende, von Ueberzeugung begleitete Erkenntniß [5]) zu gewähren [6]), welche von einem wirklich vorhandenen Gegenstande, dem sie genau entsprechen, in uns sich abgebildet und ausgedrückt haben und daher so beschaffen sind, wie sie es unmöglich sein könnten, wenn der Gegenstand nicht vorhanden gewesen

---

[1]) προλήψεις.

[2]) Plut. l. c. Diog. L. VII. 51. u. 54.

[3]) Simpl. in Cat. fol. 16. b: ποιοῦνται γὰρ τὴν τομὴν εἰς τέσσαρα, εἰς ὑποκείμενα καὶ ποιὰ καὶ πῶς ἔχοντα καὶ πρός τί πῶς ἔχοντα. l. c. 42. b. seq. 44. b. 55. a.

[4]) Diog. L. VII. 49. 63. u. 64. Sext. Empir. adv. Math. VIII. 19—12. Pyrrh. Hyp. II. 104.

[5]) κατάληψις, comprehensio Cic.

[6]) καταληπτικαὶ φαντασίαι, visa comprehensibilia Cic.

wäre [1]). Die Vorstellungen dieser Art wurden von den älteren Stoikern als die Kriterien der Wahrheit betrachtet, so daß also die Urtheile wahr sind, in denen wir ihren Inhalt aussprechen, und die Schlüsse, die wir regelrecht aus ihnen ableiten [2]). Die neueren fügten hinzu, daß bei ihrer Vergegenwärtigung nichts vorhanden sein dürfe, was ihrer Anerkennung und Annahme in unserem Innern entgegenstehe [3]). Denn es könne der Fall eintreten, daß wir, wann eine zum begreifenden Erkennen taugliche Vorstellung von uns gefaßt sei, verhindert werden, ihr unseren Beifall zu geben, sie mithin zu unserer Behauptung zu machen, weil Umstände vorhanden sein, um derentwillen wir ihren Gegenstand für unmöglich halten [4]). Die Vorstellungen jener Art führen eine charakteristische Klarheit und Bestimmtheit mit sich, welche jeder leeren Einbildung, wie dieselbe auch in uns entstanden sein mag, mangelt [5]). Indem wir ihnen unsere Beistimmung ertheilen, besitzen wir in ihnen die

---

[1]) Sext. Empir. adv. Math. VII. 247. 248: *καταληπτικὴ δὲ ἐστιν ἡ ἀπὸ ὑπάρχοντος καὶ κατ᾽ αὐτὸ τὸ ὑπάρχον ἐναπομεμαγμένη καὶ ἐναπεσφραγισμένη, ὁποία οὐκ ἂν γένοιτο ἀπὸ μὴ ὑπαρχοντος.* Cic. Acad. Quaest. IV. 6: visum impressum effictumque ex eo, unde esset, quale esse non posset ex eo, unde non esset. l. c. 11. Diog. L. VII. 46. u. 54.

[2]) Sext. Empir. l. c. 253.

[3]) l. c.

[4]) l. c. 254 — 257.

[5]) Cic. Acad. Quaest. IV. 16: omnium deinde inanium visorum una depulsio est, sive illa cogitatione informantur, quod fieri solere concedimus, sive in quiete, sive per vinum, sive per insaniam. Nam ab omnibus ejusdem modi visis perspicuitatem, quam mordicus tenere debemus, abesse dicemus. l. c. I. 11: visis non omnibus adjungebat fidem (Zeno), sed iis solum, quae propriam quandam haberent declarationem earum rerum, quae viderentur; id autem visum, quum ipsum per se cerneretur, comprehensibile.

begreifende Erkenntniß [1]). Diese wird, wenn sie auf dem Wege der apodiktischen Beweisführung durch zulängliche Gründe gestützt ein unerschütterliche Festigkeit erlangt, zur wissenschaftlichen Erkenntniß [2]). Aus einem System solcher Erkenntnisse besteht die eigentliche Wissenschaft [3]).

2. Physik.

122. An der Physik unterschieden die Stoiker bereits die specielleren, die mathematisch empirischen Untersuchungen, welche den Mathematikern und Aerzten gemeinschaftlich mit den Physikern angehören, von den in den allgemeinen Causalzusammenhang der Dinge eingehenden, mit denen die Physiker ausschließlich sich beschäftigen, also nach unserer Art zu sprechen, von den rein philosophischen. Zu den mathematisch-physikalischen rechneten sie die Untersuchungen über die Größe der Sonne und des Mondes, über die Umwälzung der Himmelskörper, über die Entstehungsweise der Wolken, der Gewitter, des Regenbogens, der sich abspiegelnden Bilder und über ähnliche Dinge. Zu den medicinisch-physiologischen die über das Princip und die Functionen des menschlichen Lebens. Dagegen lediglich der philosophischen Physik sollte die Beantwortung der Fragen anheimfallen, ob die Sonne und die Gestirne aus Stoff und

---

[1]) l. c. 11. Sext. Empir. l. c. 151.

[2]) Sext. Empir. l. c. Cic. l. c. 11. u. 47. Cicero erwähnt, daß Zeno die Stufenfolge in der Steigerung der Vorstellungen bis zur wissenschaftlichen Erkenntniß (φαντασία, συγκατάθεσις, κατάληψις, ἐπιστήμη) auf folgende Weise bildlich angedeutet habe: quum extensis digitis adversam manum ostenderat, visum, inquiebat, hujusmodi est. Deinde, quum paullum digitos constrinxerat, assensus hujusmodi. Tum quum plane compresserat pugnumque fecerat, comprehensionem illam esse dicebat... Quum autem laevam manum admoverat et illum pugnum arcte vehementerque compresserat, scientiam talem esse dicebat. l. c. 47.

[3]) Stob. Ecl. II. p. 128.

Form bestehen, ob die Welt entstanden oder unentstanden, beseelt oder unbeseelt, vergänglich oder unvergänglich sei, und ob sie durch eine Vorsehung regiert werde [1]). Die Verschiedenheit der stoischen Naturphilosophie von der Platonischen und Aristotelischen bei der wesentlichen Uebereinstimmung in der Anerkennung der Bedeutung des teleologischen Princips beruht auf dem Fundamentalsatz der ersteren, es gebe keine unkörperliche Substanz, es sei unmöglich, daß etwas von einem unkörperlichen Gegenstand bewirkt werde, vielmehr müsse alles Subsistirende und überhaupt Wirkende körperlich sein [2]). Diese Annahme hing bei den Stoikern auf das engste

---

[1]) Diog. L. VII. 132.

[2]) Cic. Acad. Quaest. I. 11. Diog. L. VII. 56. Stob. Ecl. I. p. 336. u. 338. Plut. de Plac. Philos. IV. 20. Vergl. Simpl. in Cat. fol. 44. b. Für unkörperlich galt den Stoikern nur der Raum, die Zeit, und der ausgesagte, durch die Sprache, die etwas Körperliches ist, bezeichnete Gedanke (*τὸ σημαινόμενον* oder *τὸ λεκτόν*). Sext. Empir. adv. Math. VII. 38. VIII. 10. u. 11. X. 218. Diog. L. VII. 63. 140. u. 141. Senec. Ep. 106. u. 117. Stob. Ecl. I. p. 260. u. 390. Sie nannten auch die Eigenschaften und Zustände an den subsistirenden Dingen „Körper," in einer ihrer paradoxen Vorstellungs- und Ausdrucksweisen, weil sie dieselben für körperliche, in den Körpern sich wirksam erweisende Bestimmungen des Körperlichen hielten. Plut. de Stoic. Repugn. 43. adv. Stoic. 45. Senec. Epist. 106. u. 117. In diesem Sinn behandelt Seneca (Ep. 106.) nach der Lehre Chrysipp's die Frage, „ob das Gute ein Körper sei?" und sagt hierüber: bonum hominis necesse est corpus sit, cum ipse corporalis. Mentior, nisi et quae alunt illud et quae valetudinem ejus vel custodiunt vel restituunt, corpora sunt, ergo et bonum ejus corpus est. Non puto te dubitaturum, an affectus corpora sint, tanquam ira, amor, tristitia. Si dubitas, vide an vultum nobis mutent, an frontem adstringant, an faciem diffundant, an ruborem evocent, an fugent sanguinem. Quid ergo? tam manifestas corpori notas credis imprimi, nisi a corpore? et

mit ihrer logischen Voraussetzung zusammen, daß unsre Erkenntniß insgesammt aus der Grundlage der Sinneswahrnehmung hervorgehe, daß es die von außenher auf unsre Sinnesorgane erfolgenden Eindrücke sein, in denen sich unmittelbar das Dasein des von unsrem Vorstellen unabhängigen Realen für unser Vorstellen offenbare. Hiernach hielten sie dafür, nur das sinnlich Wahrnehmbare sei das unmittelbar Vorhandne und Subsistirende in der Natur, dem alle denkbaren Eigenschaften der Realität als seine inhärirenden Bestimmungen zukommen, und so könne überhaupt nichts subsistiren und seine Wirklichkeit durch Wirksamkeit erweisen, was nicht ein Ausgedehntes und Raumerfüllendes sei. In Anleitung dieses Grundsatzes mußten sie die von Plato und von Aristoteles geltend gemachte Annahme der rein geistigen Natur des Urwesens verwerfen. Sie stellten demgemäß auch im Gebiete des abhängigen Seins über die Eigenthümlichkeit der Naturkräfte und über das Wesen der Seele von beiden Denkern sehr abweichende und mehr zum Heraklit sich hinneigende Ansichten auf. Durch ihre Beobachtungen über die Bedeutung der Wärme für das Werden, Bestehen und die Thätigkeit aller Individuen wurden sie zu der Ansicht geführt, daß im Weltall unter den vier Elementen dem Aether oder dem Feuerstoffe die alles Einzelne durchdringende, mit Kraft erfüllende, erzeugende und belebende, ordnende und beherrschende Macht zukomme[1]). Der Aether ist aber als bestimmtes Element in seiner Verbindung mit den andern Elementen, aus denen er hervorgeht und in welche er übergeht[2]), eben so wohl, wie jedes der übrigen, etwas Entstehendes und Vergehendes, und die Welt, die aus lauter vergänglichen Theilen besteht, kann nicht unentstanden sein und eine ewige

---

rel. Er schließt diese Betrachtung mit den Worten: bonum corporis corporale est, bonum hominis et corporis bonum est, itaque corporale est.

[1]) Cic. de Nat. Deor. II. 9. 10. 11. 22. III. 14. Diog. L. VII. 139. 156. Plut. Plac. Philos. I. 6. 7. Orig. Phil. c. 21. Stob. Ecl. I. p. 64. u. 538.

[2]) Cic. de Nat. Deor. II. 33.

Dauer haben. Daher muß es eine von den Elementen verschiedene unerzeugte und unvergängliche Grundursache geben, aus welcher im periodischen Wechsel das Reich der mannigfaltigen geordneten Dinge entspringt und in welche dasselbe wieder zurücktritt [1]. Diese Grundursache ist die untrennbare Einheit des leidenden oder bestimmbaren und des thätigen oder bestimmenden Princips. Das leidende ist der körperliche, aber qualitätslose Urstoff, die ursprüngliche Substanz, das thätige die vernünftige Urkraft, welche dem Stoff einwohnt. Kraft und Stoff in dieser Einheit machen das Urwesen, die Gottheit in ihrem ursprünglichen Sein aus [2].

---

[1]) Diog. L. VII. 134: *διαφέρειν δέ φασιν ἀρχὰς καὶ στοιχεῖα· τὰς μὲν γὰρ εἶναι ἀγεννήτους, ἀφθάρτους· τὰ δὲ στοιχεῖα κατὰ τὴν ἐκπύρωσιν φθείρεσθαι.* l. c. 137. 141. Senec. Epist. 89.

[2]) Diog. L. VII. 134: *δοκεῖ δὲ αὐτοῖς ἀρχὰς εἶναι τῶν ὅλων δύο, τὸ ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον, τὸ μὲν οὖν πάσχον εἶναι τὴν ἄποιον οὐσίαν, τὴν ὕλην· τὸ δὲ ποιοῦν τὸν ἐν αὐτῇ λόγον, τὸν θεόν.* l. c. 136. 150. Sext. Empir. adv. Math. IX. 11. Plut. Plac. Phil. I. 3. Simpl. in Cat. fol. 12. b. Das Urwesen in seiner Einheit von Stoff und Kraft erscheint in den Momenten unmittelbar nach dem Untergange und vor der neuen Bildung des Kosmos von Seiten des Stoffes nicht als qualitätslos, sondern als das lauterste vollkommenste Feuer, welches als solches den Endpunct und den Anfangspunct der Sonderung der vier Elemente darstellt. Plut. de Stoic. Repugn. 41. Diog. L. VII. 156. Plut. Plac. Phil. I. 7. Vergl. Cic. de Nat. Deor. II. 22. u. a. a. O. Es versteht sich hiernach, daß die stoische Lehre, ungeachtet sie allem Wirkenden den Charakter der Körperlichkeit beilegt, wesentlich von dem Materialismus verschieden ist, welcher namentlich in der Demokritischen und Epikureischen Atomenlehre erscheint. Das Charakteristische des Materialismus besteht darin, daß nur das Körperliche als solches, das heißt, das Raumerfüllende und Bewegliche für das ursprüngliche Reale gehalten, daß aus der räumlichen Bewegung jede andre Thätigkeit abgeleitet, und daß

123. Bei dem Beginn einer Weltbildung verwandelt sich die bestimmbare Seite des Urwesens durch die bewußtvoll bildende Thätigkeit desselben in die Bestimmtheit der vier Elemente [1]). Die Urkraft verknüpft die Elemente zum Weltganzen und waltet in jedem Theile dieses Ganzen auf eine dem bestimmten Stoff angemessene Weise. Der alles Uebrige umfassende und durchdringende Aether wird der herrschende Theil [2]), das unmittelbare Organ der göttlichen Lebenskraft und Vernunft [3]). Die Luft besitzt eine Kraft, welche das Mannigfaltige in den irdischen Körpern bindet und zusammenhält, und in jedem derselben seine eigenthümliche Beschaffen-

---

die Stufenfolge in dem Dasein der Dinge auf bloße Gradunterschiede in der mehr oder minder vollkommnen Zusammensetzung und Beweglichkeit des Materiellen zurückgeführt wird. Dagegen lehrten die Stoiker in einem entschiedenen Gegensatz gegen die Einseitigkeit und Beschränktheit dieser Ansicht, daß eine höchste Intelligenz, eine Alles denkende, und Alles, was wird, wollend bewirkende Urkraft die Grundkraft der ganzen Natur sei, welche nur nicht als getrennt dem Körperstoff gegenüberstehend, sondern als die in demselben wohnende und wirkende, ihn belebende, beseelende und mit jeder Kraft erfüllende Macht gedacht werden müsse.

[1]) Plut. de Stoic. Repugn. 41. 42. Stob. Ecl. I. p. 320. Plut. Plac. Phil. I. 12. Diog. L. VII. 136. 137. 142. In den Elementen stellen sich die der alterthümlichen Physik dafür geltenden Hauptgegensätze der Qualität des Körperlichen dar, in dem Aether oder Feuer die Wärme, in dem Wasser die Feuchtigkeit, in der Luft die Kälte, in der Erde die Trockenheit. Diog. L. l. c. 137.

[2]) τὸ ἡγεμονικόν.

[3]) Diog. L. VII. 138. 139. 156. Plut. Plac. Phil. I. 7. Euseb. Praep. Evang. XV. 15. Cic. Acad. Quaest. IV. 41. de Nat. Deor. I. 13. II. 22. Vergl. Sext. Empir. adv. Math. IX. 102.

heit begründet[1]. Das Wasser ist als Nahrungsmittel der anderen Elemente eine Hauptbedingung der Fortdauer der Welt während des ihr angewiesenen Zeitraumes[2]. Die Erde endlich macht den festen Mittelpunct der Welt aus und ist insbesondere zum Wohnplatz des Menschengeschlechtes bestimmt[3]. Alle Gattungen sowohl der anorganischen Körper, als auch der organisirten lebendigen Geschöpfe, welche auf der Erde und in Wasser sich befinden, sind aus einer Mischung der Elemente erzeugt[4].

124. Dem Menschen ist vor den übrigen belebten Einzelwesen des unter dem Monde befindlichen Theiles der Welt der Vorzug der Vernunftfähigkeit verliehen worden[5]. Aber auch die Gestirne, sämmtlich von außerordentlicher Größe, sind belebte und selbstbewußte, aus dem beweglichsten und reinsten Theile des Aethers gebildete, von den Ausdünstungen des Meeres und der Erde sich ernährende, und in noch höherem Sinne, als die Menschen, gottähnliche Wesen[6]. Die jedesmal bestehende Welt ist nur eine einzige, eine begrenzte und kugelförmige, und dreht sich rastlos im Kreise um ihren eignen Mittelpunct[7]. Aller Raum in ihr ist von den Elementen erfüllt, so daß sich keine den Zusammenhang ihrer Theile trennende Leere findet[8]. Allmählig kommt es in dem

---

1) Plut. de Stoic. Repugn. 43. adv. Stoic. 49. Stob. Ecl. I. p. 372.

2) Cic. de Nat. Deor. II. 46.

3) Cic. l. c. II. 53. Diog. L. VII. 155. Plut. Plac. Phil. III. 9. u. 10.

4) Diog. L. VII. 142. Stob. Ecl. I. p. 376. Alex. Aphr. de Mixt. p. 141.

5) Cic. de Nat. Deor. II. 53. Diog. L. VII. 86. u. 156. Plut. Plac. IV. 3.

6) Cic. l. c. II. 15. 16. Stob. Ecl. I. p. 538. Diog. L. VII. 143.

7) Diog. L. VII. 140. 143. Plut. Plac. Phil. II. 1. 9. Cic. de Nat. Deor. II. 18.

8) Diog. L. VII. 143. Plut. adv. Stoic. 30. Stob. Ecl. I. p. 382.

Verlauf ihres Lebens dahin, daß das zu ihrer Fortdauer erfoderliche Verhältniß zwischen dem Warmen und dem Feuchten aufgehoben wird, und der Zeitpunct tritt ein, da das Feuer das Uebergewicht erlangt und die Weltverbrennung erfolgt. Hiermit löst sich die Welt in den ursprünglichen Zustand der Grundursache auf, aus welchem aber, weil die thätige Kraft in dem leidenden Stoff nie ruhen kann, von neuem ein auf gleiche Weise geordnetes Weltsystem hervorgeht[1]. Den Ausdruck „Welt" gebrauchten die Stoiker in einer dreifachen Bedeutung und bezeichneten mit ihm theils das ewige Urwesen, welches periodisch die Mannigfaltigkeit der Dinge in sich auflöst und aus sich erzeugt, theils das Weltgebäude, theils die Einheit des Urwesens und des Weltalls[2]. Demzufolge behaupteten sie in wesentlich gleichem Sinne sowohl: die Welt sei ein lebendiges, beseeltes, vernünftiges, denkendes Wesen[3], als auch: Gott sei ein unsterbliches lebendiges Wesen, vernünftig, vollkommen, glückselig, keinem Uebel unterworfen, mit Vorsehung für die Welt und für Alles in derselben sorgend[4]. Ihrem Begriffe von Gott gemäß betrachteten sie ihn und sein allseitiges, allumfassendes Wirken aus mannichfachen Gesichtspuncten und legten ihm eben so verschiedene Benennungen bei, worin ihre Gegner etwas

---

390. 392. Plut. Plac. Phil. II. 1. Außerhalb der Welt ist die Leere, die als solche nichts Begrenztes sein kann. l. l. c. c.

1) Cic. de Nat. Deor. II. 9. 10. 46. Diog. L. VII. 134. Stob. Ecl. I. 312. 414. Euseb. Praep. Evang. XV. 18. Lactant. Div. Inst. VII. 23. Nemes. de Nat. hom. p. 147. seq.. Die „Natur" mußte den Stoikern zufolge ihrer metaphysischen Grundansicht für gleichbedeutend mit der „Gottheit" gelten. Man vergleiche z. B. Cic. de Nat. Deor. II. 22., wo in der Darstellung der stoischen Lehre die Bezeichnungen „natura, natura mundi, und mens mundi" als gleichgeltend vorkommen.

2) Diog. L. VII. 137.

3) l. c. 142.

4) l. c. 147.

Widersinniges finden konnten [1]). So nannten sie ihn die Welt selbst und den Baumeister der Welt, den Vater aller Dinge, den Geist oder Hauch, welcher durch das Universum dringt, den Aether und das künstlerische Feuer, welches auf einem bestimmten Wege zur Erzeugung der Dinge geht, den herrschenden Theil der Welt und die allgemeine Natur, die Jegliches zusammenhält, die Vernunft, das Verhängniß, die Schicksalsmacht, die Nothwendigkeit und ewige Wahrheit der künftigen Thatsachen, auch die Macht des ewigen Gesetzes, wodurch das menschliche Handeln geleitet wird [2]). Gleichfalls nahmen sie an, nach den verschiedenen Wirkungssphären werde die göttliche Kraft als Zeus, Athene, Here, Hephästos, Poseidon, Demeter und so fort bezeichnet [3]).

125. Indem sie nun auf eine zum Theil mit der Heraklitischen Lehre einstimmige Weise das wechselnde Werden, Bestehen und Untergehen der Welt als Perioden des göttlichen Lebens betrachteten, waren sie darauf bedacht, in diesem Leben die denkende und beabsichtigende Thätigkeit als die herrschende nachzuweisen. Alles, nahmen sie an, entwickelt sich in der Welt zu der ihm angewiesenen und angemessenen Zeit nach den vernünftigen Gesetzen der Keime und Anlagen, welche in dem göttlichen Wesen für die ein-

---

[1]) Cic. de Nat. Deor. I. 15. Diog. L. VII. 135: *ἕν τὲ εἶναι θεὸν καὶ νοῦν καὶ εἱμαρμένην καὶ Δία, πολλαῖς τὲ ἑτέραις ὀνομασίαις προσονομάζεσθαι.*

[2]) Diog. L. VII. 135. 147. 156. Plut. de Plac. Phil. I. 7. Cic. de Nat. Deor. I. 14. 15. II. 22. Stob. Ecl. I. p. 64. seq. 180. Mit der Ueberzeugung von der göttlichen Vorsehung hing bei den Stoikern die Meinung nahe zusammen, daß sich der Wille Gottes rücksichtlich auf bevorstehende Ereignisse den Menschen durch gewisse Vorbedeutungen und Zeichen offenbare, und daß es demzufolge eine Wahrsagerkunst (*μαντική*) gebe. Cic. de Divin. I. 3. 38. Diog. L. VII. 149.

[3]) Diog. L. VII. 147. Cic. de Nat. Deor. I. 15. II. 23—28.

zelnen Dinge enthalten sind [1]). Alles geschieht daher dem Schicksal oder dem Verhängnisse gemäß. Das Verhängniß ist aber nichts Anderes, als die Vernunft, durch welche die Welt im Ganzen und im Einzelnen mit Vorsehung geleitet wird, als die vernunftmäßig bestimmte Verknüpfung der Ursachen aller Dinge, als der vernünftige Grund, vermöge dessen das Geschehene geschehen ist, das jetzt Werdende wird, das künftig Erfolgende erfolgen soll [2]). In dem

---

[1]) κατὰ σπερματικοὺς λόγους. Diog. L. VII. 148. 136. Plut. de Plac. Phil. I. 7. Stob. Ecl. I. p. 372.

[2]) Diog. L. VII. 134. 138. 147. 149. Stob. Ecl. I. p. 180. 178. Plut. de Stoic. Repugn. 34. adv. Stoic. 36. Plut. Plac. Phil. I. 27. 28. Sext. Empir. adv. Math. IX. 101. Cic. de Nat. Deor. I. 14. 15. II. 65. Die Gründe für die Intelligenz der Weltursache wurden von Zeno in kurzen einfachen Schlüssen ausgesprochen. Die späteren Stoiker erörterten sie genauer und umständlicher. Zeno stellte in dieser Beziehung drei Argumente auf: 1) Was Vernunftthätigkeit übt, ist besser, als was sie nicht übt. Nun gibt es nichts Besseres, als die Welt. Folglich übt die Welt Vernunftthätigkeit. 2) Kein Theil des Empfindungslosen kann mit Empfindung begabt sein. Nun sind aber Theile der Welt mit Empfindung begabt. Also ist die Welt selbst nicht empfindungslos. 3) Nichts, was ohne Seele und Verstand ist, kann beseelte und verständige Wesen aus sich hervorbringen. Die Welt aber bringt solche Wesen aus sich hervor. Mithin besitzt sie Seele und Verstand. Cic. de Nat. Deor. II. 8. Sext. Empir. adv. Math. IX. 101 — 105. Kleanthes hob zur Begründung dieser Lehre unter vier von Cicero (l. c. II. 5.) angeführten Beweisen hauptsächlich die Betrachtung hervor, daß das Weltgebäude vollkommen geordnet und in Hinsicht der Schönheit und Zweckmäßigkeit seiner Einrichtung vollendet erscheine, wie schon der bloße Anblick des gestirnten Himmels lehre. Daher sei es unmöglich, daß durch den Zufall oder durch eine bewußtlose Macht das Dasein desselben habe bewirkt werden können. Chrysippus endlich schloß auch auf folgende Weise aus dem Vorhan-

Weltall ist Jegliches auf das zweckmäßigste eingerichtet, und nach einer Uebereinstimmung und Stufenfolge der Zwecke ist jedem besonderen Sein die Bestimmung angewiesen, um eines Andern willen zu existiren. So sind die Früchte der Erde um der Thiere willen, die Thiere der Menschen wegen vorhanden. Der Mensch selbst, noch keinesweges das Vollkommene, obgleich ein gewisser Theil des Vollkommenen, ist zur Betrachtung und Nachahmung der Welt geschaffen. Lediglich die Welt, als das Allumfassende, Vollständige, Vollendete und Vollkommene ist schlechthin um ihrer selbst willen

---

densein der menschlichen Intelligenz auf die Vernünftigkeit der Weltkraft. Wenn etwas, behauptete er, in der Wirklichkeit ist, was der Mensch durch seinen Verstand und seine Kräfte hervorzubringen nicht vermag, so ist die Macht, welche dies bewerkstelligt, vorzüglicher als der Mensch. Also muß diejenige Macht, welche die Weltkörper und ihre Anordnung hervorbringt und erhält, die menschlichen Fähigkeiten an Vorzüglichkeit übertreffen. Dies kann sie aber nur, insofern sie ein vollkommneres Vernunftwesen ist, als der Mensch, da die Vernunft unter allen Kräften den obersten Rang einnimmt. Cic. l. c. II. 6. Vergl. l. c. II. 14. Das ganze zweite Buch der Ciceronischen Schrift über die Natur der Götter handelt von der stoischen Theologie, und stellt diese Lehre nach der vierfachen Eintheilung der Stoiker dar, indem dort der Stoiker Lucilius Balbus zuerst darthut, daß es eine Gottheit gibt, zweitens über die Natur der Gottheit sich erklärt, drittens zeigt, daß die Welt durch die göttliche Vorsehung regiert wird, viertens, daß die göttliche Vorsehung insbesondere für die menschlichen Angelegenheiten sorgt. Er geht hierbei von dem Gedanken aus, daß die Lehre von dem Dasein Gottes wegen ihrer so großen und unmittelbaren Evidenz eigentlich des Beweises gar nicht bedürfe, und beruft sich für diese Evidenz auf die Thatsache, daß zu allen Zeiten bei allen Völkern der Glaube an eine göttliche Macht sich finde, der daher Allen angeboren und gleichsam in die Seele eingegraben sein müsse. l. c. II. 2. 3. u. 4.

da[1]). Die Vollkommenheit ist aber nur und kann nur sein die Eigenschaft des Weltganzen in seiner Totalität und Einheit, sie kann nicht auch den einzelnen Theilen desselben angehören. Mannigfaltige Uebel sind in der Sphäre des Besonderen als Bedingungen und Folgen des Guten unerläßlich, wie namentlich das sittlich Gute ohne seinen Gegensatz, ohne das in moralischer Hinsicht Böse nicht möglich sein würde[2]).

126. Den Begriff und Ausdruck „ψυχή" wandten die Stoiker, von Aristoteles abweichend, nur auf das Princip des Lebens in den thierischen und menschlichen Individuen mit Ausschluß des vegetativen Lebens der Pflanzen an. Sie erklärten die Stufenfolge des Daseins in den drei Hauptclassen der irdischen Körper als solcher, erstens der anorganischen, zweitens der Gewächse und drittens der thierischen Körper mit Einschluß der Menschen daraus, daß sie die Verknüpfung des Mannigfaltigen zur Einheit in der ersten Classe auf eine solche Beschaffenheit, die bloß aus der bindenden Kraft der Luft entspringe, in der zweiten Classe auf eine zusammenhaltende innere Natur, in der dritten auf eine zusammenhaltende Seele zurückführten. In Anleitung ihrer allgemeinen physikalischen Lehrsätze hielten sie die individuelle Seele für einen Theil oder Ausfluß der allgemeinen Weltseele, für einen feurigen oder ätherischen Stoff, welcher den ganzen Leib durchdringe[3]). Sie unterschieden in der mensch-

---

1) Cic. de Nat. Deor. II. 14. Vergl. l. c. 36—45.

2) Plut. de Stoic. Repugn. 21. 35—37. 44. u. 46. adv. Stoic. 13. 14. 16. 17. Cleanth. hymn. v. 18. seq. Gell. Noct. Att. VI. 1. 2.

3) Diog. L. VII. 156. 157. Plut. de Plac. Phil. IV. 3. Galen. de Hipp. et Plat. Plac. II. p. 110. III. p. 112. Cic. de Nat. Deor. III. 14. Tusc. Quaest. I. 9. Außer dem allgemeinen Grunde, nach welchem die Seele als etwas Wirkendes für etwas auch der Körperlichkeit Theilhaftes ihnen gelten mußte, wird dieser besondre Grund für die Körperlichkeit der Seele dem Chrysipp zugeschrieben, daß sie im Tode von dem Leib getrennt werde,

lichen Seele die Intelligenz als den herrschenden Theil, in welchem die Thätigkeiten des erkennenden oder bewußtvollen Lebens, das vernünftige Denken, das Vorstellen überhaupt, das Begehren und das Wahrnehmen Statt finden, und welchem sie im Herzen seinen Sitz anwiesen, und die untergeordneten, von jenem ausgehenden und beherrschten Theile, die fünf Sinnesvermögen, das Sprachvermögen und das Zeugungsvermögen [1]). Es versteht sich, daß sie den Menschenseelen keine endlose Fortdauer zuerkennen konnten, da nach ihrer Lehre nichts Entstandenes unvergänglich, sondern nur die Einheit des thätigen und des leidenden Urprincips das ewig Beharrende ist. Doch soll im Bezug auf die Fortdauer unserer Seelen nach dem irdischen Tode Kleanthes angenommen haben, eine jede dauere bis zur Weltverbrennung fort, Chrysipp dagegen, dies gelte nur von den Seelen der Weisen [2]).

3. Ethik.

127. Die stoische Ethik leitete das oberste Gesetz der menschlichen Handlungen und mithin die ganze sittliche Gesetzmäßigkeit unseres Lebens unmittelbar aus der in der Physik zur Anerkennung gebrachten vernünftigen, durch das göttliche Denken bestehenden Ordnung des Weltganzen ab, indem sie das höchste Gut oder das höchste Ziel unseres Strebens darein setzte, daß wir der Natur gemäß leben, also dasjenige, wozu uns unsere menschliche Natur und

---

mit welchem sie während des Lebens in Berührung stehe. Etwas Unkörperliches könne aber weder von einem Körper getrennt werden, noch ihn berühren. Nemes. de Nat. Hom. 2. p. 34.

[1]) Diog. L. l. c. Galen. l. c. II. p. 98. Plut. de Plac. Phil. IV. 4. 21. Abweichend von dem Zeugnisse des Diogenes und von der Zenonischen Lehre bei Galenus bemerkt der Pseudoplutarch l. c. 21: αὐτὸ δὲ τὸ ἡγεμονικὸν ὥσπερ ἐν κόσμῳ κατοικεῖ ἐν τῇ ἡμετέρᾳ σφαιροειδεῖ κεφαλῇ.

[2]) Diog. L. VII. 156. 157. Plut. Plac. Phil. IV. 7. Euseb. Praep. Evang. XV. 20. Tertull. de An. c. 54.

in ihr die allgemeine Natur anleitet, standhaft als die einzige Richtschnur unseres Thuns und Lassens befolgen[1]. Die Bedeutung dieses Moralprincips gründet sich auf die Annahme und Unterscheidung des ersten, schon in der frühesten Lebenszeit als ursprünglich in uns sich ankündigenden Naturtriebes und des für die Menschheit eigenthümlich und vollständig Naturgemäßen[2]. Im Bezug auf den vorangehenden Punct mußten die Stoiker zur Durchführung ihrer ethischen Ansicht die gewöhnliche Meinung widerlegen, daß die Begierde nach Lust und die Verabscheuung der Unlust die ursprünglichen Triebe unseres empfindenden Lebens sein. Dies gelang ihnen auf eine scharfsinnige Weise.

128. Sie behaupteten nämlich, bei jedem empfindenden Individuum zeige sich der Selbsterhaltungstrieb als der ursprüngliche Impuls, und das erste natürlich Angemessene für jedes sei die ihm verliehene Einrichtung seines Wesens und das Innewerden derselben. Daher finde sich das Individuum unmittelbar dazu gestimmt, die Erhaltung dieser Einrichtung und Alles, was die Erhaltung bewirke, zu lieben, dagegen seinen Untergang und Alles, was denselben herbeizuführen scheine, zu verabscheuen. Keineswegs bestehe in dem Lustgefühle das zunächst Begehrte, sondern dieses Gefühl sei etwas Hinzukommendes und Nachfolgendes, welches sich alsdann einfinde, wann durch das Trachten nach Selbsterhaltung das der natürlichen Einrichtung des Einzelwesens Angemessene erlangt worden. Demzufolge freue sich das empfindende Individuum aus

---

1) *τὸ ὁμολογουμένως* oder *ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν*, congruenter naturae convenienterque vivere. Stob. Ecl. II. p. 132. 134. Cic. de Fin. III. 7. Diog. L. VII. 87. 89.: *φύσιν δὲ Χρύσιππος ἐξακούει, ᾗ ἀκολούθως δεῖ ζῆν, τήν τε κοινὴν καὶ ἰδίως τὴν ἀνθρωπίνην· ὁ δέ Κλεάνθης τὴν κοινὴν μόνην ἐκδέχεται φύσιν, ᾗ ἀκολουθεῖν δεῖ, οὐκέτι δὲ καὶ τὴν ἐπὶ μέρους.*

2) Cic. l. c. 5—8. Stob. Ecl. II. p. 138. 144. 148. Gell. Noct. Att. XII. 5. Diog. L. VII. 87. 88.

demselben Grunde, vermöge dessen die Pflanze gedeihe [1]). In den Menschen offenbart sich der bezeichnete Trieb nach der Meinung der Stoiker auch als unmittelbare Zuneigung zur Erkenntniß und zum Entdecken des Wahren, wie sie schon in früher Kindheit zu erwachen beginnt, als unmittelbare Abneigung vor der Täuschung und dem Irrthume [2]). Nachdem durch solche ursprüngliche Neigungen unserem Denken und Handeln die erste Richtung zu dem uns Angemessenen ertheilt worden ist [3]), so wird uns erst bei höherer Reife unserer intellectuellen Fähigkeiten einleuchtend, worin die Einrichtung des menschlichen Wesens und das ihr Entsprechende und Förderliche wahrhaft besteht. Wir gelangen alsdann zu dem Verständnisse, daß uns in unserer Vernunft die Fähigkeit und der Beruf verliehen worden, das Walten des allumfassenden Geistes zu erkennen und nachzuahmen, und daß demnach das naturgemäße Leben für uns darin besteht, im richtigen Gebrauch unserer Vernunft Alles zu unterlassen, was das allgemeine Gesetz, als die durch das Weltall herrschende Einsicht des Rechten verbietet, und Alles zu thun, was unseren individuellen Genius in Harmonie mit dem Willen der weltregierenden Macht erhält. Hierauf beruht die Glückseligkeit, die Uebereinstimmung und der gute Verlauf unseres Lebens [4]).

---

[1]) Diog. L. l. c. 85. 86: *Χρύσιππος ἐν τῷ πρώτῳ περὶ τελῶν πρῶτον οἰκεῖον λέγων εἶναι παντὶ ζώῳ τὴν αὐτοῦ σύστασιν καὶ τὴν ταύτης συνείδησιν· ὃ δὲ λέγουσι τινὲς, πρὸς ἡδονὴν γίγνεσθαι τὴν πρώτην ὁρμὴν τοῖς ζώοις, ψεῦδος ἀποφαίνουσιν. Ἐπιγέννημα γὰρ φασὶν, εἰ ἄρα ἐστὶν ἡδονὴν εἶναι, ὅταν αὐτὴν καθ᾽ αὐτὴν ἡ φύσις ἐπιζητήσασα τὰ ἐναρμόζοντα τῇ συστάσει ἀπολάβῃ. κ. τ. λ.* Cic. l. c. III. 5. IV. 7. V. 9. De Off. I. 4.

[2]) Cic. de Fin. III. 5.

[3]) Cum autem omnia officia a principiis naturae (*τὰ πρῶτα κατὰ φύσιν*) proficiscantur etc. Cic. l. c. III. 7.

[4]) *ἡ εὐδαιμονία, ἡ ἀκολουθία, ἡ εὔροια*, vita secundo defluens cursu. Cic. de Fin. III. 6. 7. de Nat. Deor. II. 14. Stob. Ecl. II. p. 138. Diog. L. VII. 87. u. 88: *διόπερ τέλος γίνεται*

129. Da überhaupt die an und für sich unwillkürlichen Vorstellungen durch die Zustimmung, welche wir ihnen mit Freiheit ertheilen oder versagen können, zu unseren Urtheilen und Erkenntnissen werden, so gilt dies auch insbesondere von denjenigen, in denen uns etwas als ein Gut oder als ein Uebel erscheint. Auf unseren Urtheilen über das uns Zuträgliche und das uns Widerwärtige beruhen alle Arten unserer Theilnahme, welche wir nicht umhin können für das als zuträglich und als widerwärtig Anerkannte in den entgegengesetzten Weisen der Zuneigung und der Abneigung zu hegen. In diesem Sinne konnten den Stoikern die Zuneigungen und Abneigungen und im Allgemeinen die Gemüthsbewegungen für Weisen des Beifalls, den wir Vorstellungen schenken, und für Urtheile, mithin für Aeußerungen unserer Freiheit gelten [1]). Das in dem vernünftigen Urtheil über den wahren Werth der Dinge enthaltene Verlangen des wirklich Zuträglichen ist der Wille [2]), das entgegenstehende Verlangen nach einem bloß scheinbaren Gute, welches zufolge eines irrigen Urtheiles dafür gehalten wird, ist die Begierde [3]). Wie die Tugend für einen jeden Gegenstand über-

---

τὸ ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν, ὅπερ ἐστὶ κατά γε τὴν αὑτοῦ καὶ κατὰ τὴν τῶν ὅλων, οὐδὲν ἐνεργοῦντας, ὧν ἀπαγορεύειν εἴωθεν ὁ νόμος ὁ κοινός, ὅσπερ ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος διὰ πάντων ἐρχόμενος, ὁ αὐτὸς ἐν τῷ Διῒ καθηγεμόνι τούτῳ τῆς τῶν ὄντων διοικήσεως ὄντι· εἶναι δὲ αὐτὸ τοῦτο τὴν τοῦ εὐδαίμονος ἀρετὴν καὶ εὔροιαν βίου, ὅταν πάντα πράττηται κατὰ τὴν συμφωνίαν τοῦ παρ' ἑκάστῳ δαίμονος πρὸς τὴν τοῦ ὅλου διοικητοῦ βούλησιν.

[1]) Cic. Acad. Quaest. I. 10. 38. de Fin. III. 10. Tusc. Quaest. IV. 6. 7. Diog. L. VII. 110. Stob. Ecl. II. p. 160. 164. 168.

[2]) ἡ βούλησις, εὔλογος ὄρεξις, voluntas von Cicero übersetzt.

[3]) ἡ ἐπιθυμία, libido, cupiditas effrenata. Auf gleiche Weise ward von den Stoikern der vernunftmäßigen Freude (ἡ χαρά, εὔλογος ἔπαρσις, gaudium) die thörige Lust (ἡ ἡδονή, laetitia gestiens vel nimia), und der Vorsichtigkeit (ἡ εὐλάβεια, εὔλογος ἔκκλισις, cautio) die Zaghaftigkeit (ὁ φόβος, metus) entgegengesetzt. Die

haupt die Vollkommenheit seiner Eigenthümlichkeit ist, so ist die sittliche Tugend des Menschen eine durch das ganze Leben hindurch mit sich selbst übereinstimmende, schlechthin nur um ihrer selbst willen wählenswerthe Denkart und Gesinnung [1]). Sie äußert sich in vier Hauptrichtungen, in vernünftiger Einsicht, Tapferkeit, Gerechtigkeit und Mäßigkeit, denen die vier Hauptarten der Schlechtigkeit, die Thorheit, Feigheit, Unenthaltsamkeit und Ungerechtigkeit entgegengesetzt sind [2]). Die Erlernbarkeit der Tugend, welche die Stoiker behaupteten, mußte sich ihnen aus dem von ihnen angenommenen Verhältnisse des Erkennens zu dem Wollen ergeben, dem zufolge sie auch in ihren Begriffsbestimmungen die einzelnen Tugenden auf Erkenntniß, die einzelnen Laster auf Unwissenheit zurückführten [3]).

130. Die Tugend allein enthält unsere Glückseligkeit und gereicht zu unserem wahren Nutzen. Sie ist daher das Gute im eigentlichen Sinne dieses Wortes, sowie das Laster das einzig Böse ist [4]). Alles Uebrige ist insofern etwas an und für sich selbst Gleich=

Traurigkeit (ἡ λύπη, aegritudo) stand ihnen ohne Gegensatz auf der Seite der vernunftwidrigen Seelenzustände, da die Tugend zureichen müsse, um den Menschen zu beglücken. So gibt es nach ihnen drei Arten vernunftmäßiger Gemüthsbewegungen, εὐπάθειαι von ihnen genannt (constantiae bei Cicero), und vier Arten vernunftwidriger Leidenschaften, von ihnen als πάθη bezeichnet (animi perturbationes). Diog. L. VII. 115. 116. Stob. Ecl. II. 166. 168. Cic. Tusc. Quaest. IV. 6. Hiernach konnten sie mit Recht von dem Weisen verlangen, er solle ἀπαθὴς sein. Diog. L. VII. 117.

1) Diog. L. VII. 89. 90. Stob. Ecl. II. p. 104. 110. Plut. de Stoic. Repugn. 7. Cic. Tusc. Quaest. IV. 15.

2) Diog. L. VII. 92. 93. Stob. Ecl. II. p. 102. 108. 112.

3) Diog. L. VII. 90. seq. 93.: εἶναι δὲ ἀγνοίας τὰς κακίας, ὧν αἱ ἀρεται ἐπιστῆμαι. l. c. 125. Plut. de Stoic. Repugn. 27. Stob. Ecl. II. 106. 110. seq. Cic. Tusc. IV. 24.

4) Diog. L. VII. 101.: ἀγαθὰ μέν οὖν τάς τε ἀρετὰς, κακὰ δὲ τὰ ἐναντία. Cic. Parad. I: ὅτι μόνον ἀγαθὸν τὸ καλὸν.

gültiges [1]), als der wahre Vortheil oder Nachtheil, den es uns bringen kann, erst von dem Gebrauch abhängt, welchen wir von ihm machen [2]). Jedoch findet an ihm der Unterschied Statt, daß es entweder gar nicht unser Interesse in Anspruch nimmt, oder daß es unseren natürlichen Trieben gemäß ein Gegenstand theils unserer Zuneigung, theils unserer Abneigung ist. Solche Gegenstände sind entweder annehmliche [3]) oder unanehmliche [4]), und besitzen hiernach einen gewissen Werth oder Unwerth [5]), und zwar in dreifacher Hinsicht, entweder als Eigenschaften unserer Seele, oder als Eigenschaften unseres Leibes, oder als Außendinge. Von den annehmlichen sind einige die vorzüglicheren, von den unannehmlichen einige die verwerflicheren [6]). Diejenigen Handlungen, für deren Vollziehung sich ein vernünftiger Grund angeben läßt, indem sie der Natur des Handelnden gemäß erfolgen, sind die geziemenden [7]). Sie sind entweder vollkommen pflichtmäßige, tugendhafte [8]), wenn

---

[1]) ἀδιάφορον, indifferens Cic.

[2]) Sext. Empir. adv. Math. XI. 30. Stob. Ecl. II. p. 90. 142. 144. Cic. Acad. Quaest. I. 10. de Fin. III. 15. IV. 25. Diog. L. VII. 94. 101. seq.

[3]) ληπτά, sumenda.

[4]) ἄληπτα, non sumenda.

[5]) ἀξία und ἀναξία, quadam aestimatione dignanda et non dignanda.

[6]) προηγμένα, producta, promota, praeposita, praecipua, und ἀποπροηγμένα, rejecta, remota. Diog. L. VII. 104. 105. Stob. Ecl. II. p. 142. 154. 156. Plut. adv. Stoic. 26. 31. de Stoic. Repugn. 30. Cic. Acad. Quaest. I. 10. de Fin. III. 6. 15. 16.

[7]) καθήκοντα, von Cicero durch „officia" übersetzt. Diog. L. VII. 107. καθῆκον φασὶν εἶναι, ὃ πραχθὲν εὔλογόν τε ἴσχει ἀπολογισμὸν, οἷον τὸ ἀκόλουθον ἐν τῇ ζωῇ, ὅπερ καὶ ἐπὶ τὰ φυτὰ καὶ ζῶα διατείνει. Stob. Ecl. II. p. 158. Cic. de Fin. III. 6. 17. Est autem officium, quod ita factum est, ut ejus facti probabilis ratio reddi possit.

[8]) καθήκοντα τέλεια, κατορθώματα, perfecta officia, recte facta.

sie in Ausübung einer Tugend erfolgen, oder sie sind bloß von der Vernunft gebilligte [1]). Vergehungen sind die Handlungen, welche dem Vernunftgesetze widerstreiten [2]). Die Vergehungen sind insgesammt einander gleich, weil jede eine Abweichung von dem Wege des Rechtthuns ist; auf der anderen Seite verhalten sich ebenfalls alle tugendhaften Handlungen als gleich zu einander [3]). Die Tugenden sind so innig mit einander verknüpft, daß derjenige, welchem die eine zukommt, sie sämmtlich besitzt [4]). Auch gibt es keinen Mittelzustand zwischen tugendhaft und lasterhaft sein [5]).

Stob. l. c. p. 158. 192. Plut. de Stoic. Repugn. 11. Cic. de Fin. III. 17. de Off. I. 3.

[1]) καθήκοντα μέσα, officia media. Stob. l. c. p. 158. Cic. l. c.

[2]) ἁμαρτήματα, peccata. Stob. l. c. Plut. l. c.

[3]) Sext. Empir. adv. Math. VII. 422. Stob. Ecl. II. p. 218. u. 220. Plut. de Stoic. Repugn. 13. Diog. L. VII. 120. Cic. de Fin. III. 14. IV. 27. Orat. pro Muraena. 29. Parad. III: ὅτι ἴσα τὰ ἁμαρτήματα καὶ τὰ κατορθώματα.

[4]) Plut. de Stoic. Repugn. 27. Stob. Ecl. II. p. 110. Diog. L. VII. 125.

[5]) Stob. Ecl. II. p. 116. Diog. L. VII. 127. Cic. de Fin. IV. 9. Die Stoiker stellten zum Behuf der stärkeren Hervorhebung und größeren Veranschaulichung ihrer praktischen Grundsätze das Ideal eines nach ihrer Ansicht vollendeten Weisen (σόφος und σπουδαῖος) in Zügen dar, die uns zum Theil als parador erscheinen. Ihm gegenüber stellten sie das Bild des Thoren (φαῦλος oder ἄφρων). Unter den hierher gehörigen paradoxen Sätzen finden sich zum Beispiel die Behauptungen: ὅτι πᾶς ἄφρων μαίνεται, ὅτι μόνος ὁ σοφὸς ἐλεύθερος καὶ πᾶς ἄφρων δοῦλος, ὅτι μόνος ὁ σοφὸς πλούσιος, οὐ μόνον ἐλευθέρους εἶναι τοὺς σοφούς, ἀλλὰ καὶ βασιλέας. Diog. L. VII. 117 — 125. 130. Sext. Empir. adv. Math. VII. 433. IX. 133. Plut. de Stoic. Repugn. 13. 19. 20. 26. 30. 31. adv. Stoic. 9. 10. 25. 33. Stob. Ecl. II. p. 122. 166. 172. 190. 198. 204. 226. Serm. VII. 21. Cic. Acad. Quaest. I. 10. IV. 44. de Fin. III. 7. 18. Parad. 4. 5. u. 6. Pro Muraena. 29.

131. Obgleich die Wahrheit feststeht, daß ein stetiger Zusammenhang von Ursache und Wirkung die Begebenheiten in der Welt verknüpft und daß die göttliche Vorsehung als Macht des Verhängnisses diesen Zusammenhang beherrscht, so darf sich doch der Mensch hierdurch nicht zu dem Fehler der unthätigen Vernunft [1]) verleiten lassen. Denn es wird hiermit keinesweges die Freiheit im Gebiete des menschlichen Wirkens aufgehoben. An den Ursachen ist der Unterschied anzuerkennen zwischen den vollkommen zureichenden und hauptsächlichen, und zwischen den mitwirkenden Ursachen und nächsten Bedingungen [2]). Die Vorstellungen müssen uns in Folge äußerer Veranlassungen dem Causalzusammenhange der Begebenheiten gemäß gegeben sein, damit wir ihnen unsere Zustimmung ertheilen und in der Zustimmung unseren Entschluß zu einer Handlung fassen können. Aber die Vorstellungen mit ihren unmittelbaren Veranlassungen sind nur die nächsten Bedingungen und mitwirkenden Ursachen, nicht die zureichenden Gründe unseres Urtheiles und Entschlusses. Es steht in unserer Gewalt, ob wir die Zustimmung geben und den Entschluß fassen werden, ungeachtet wir zu der Ueberlegung und Wahl nicht gekommen sein würden, wenn nicht gewisse unsere Geistesthätigkeit anregende Gegenstände in dem Zusammenhang vorangehender Ursachen sich uns dargeboten hätten [3]).

132. Ueber die stoische Politik, die unstreitig mit großer Sorgfalt ausgebildet worden, wie denn schon die hieher gehörige Schrift Zeno's von den Alten sehr hoch geschätzt gewesen sein soll [4]), haben sich keine bestimmteren Nachrichten erhalten. Gemäß ihrer allge-

---

[1]) ἀργὸς λόγος, ignava ratio. Cic. de Fato 12.

[2]) Causarum enim, inquit (Chrysippus), aliae sunt perfectae et principales, aliae adjuvantes et proximae. l. c. 18.

[3]) Cic. l. c. 12.—19. Diese Ansicht von dem Bestehen der menschlichen Freiheit innerhalb des ungetrennten Causalzusammenhanges aller Begebenheiten wird bei Cicero als Lehre des Chrysippus angeführt.

[4]) Plut. de Alex. Fort. I. 6.

meinen sittlichen Denkart, gemäß ihrer Ableitung der moralischen Gesetzgebung aus der vernünftigen Ordnung des Weltganzen mußten die Stoiker denjenigen Ansichten entgegentreten, welche das Recht auf willkürliche positive Bestimmungen zurückführten, und konnten sie nur behaupten, das Gerechte sei in der Natur gegründet[1]). In Uebereinstimmung mit diesem Grundsatze, welcher den gleichen Ursprung und Inhalt des Rechtes für alle Menschen anerkannte, führte Zeno den kosmopolitischen Gedanken in seiner Staatslehre aus: die einzelnen Völkerschaften dürften eigentlich nicht durch besondere Rechtsverfassungen getrennt sein, sondern alle Menschen sollten einander als Volksgenossen und Mitbürger betrachten, und einen einzigen großen Verein unter einem gemeinschaftlichen Gesetze bilden[2]). Vortrefflich lehrten die Stoiker: allgemein habe die Natur den Menschen dem Menschen empfohlen, so daß der Eine dem Andern bloß wegen des Charakters der Menschheit nahe stehen müsse. Die Welt sei gleichsam der gemeinschaftliche Staat der Menschen unter der Regierung Gottes, und Jeder von uns sei ein Theil der Welt. Hieraus folge naturgemäß, daß Jeder das gemeinsamste Beste dem individuellen eignen vorziehen müsse[3]).

133. Die Nachfolger des Chrysippus hielten zwar bis zum Ende dieser Periode das Ansehen und den äußeren Flor der stoischen Schule vermöge ihrer Wirksamkeit als Lehrer und Schriftsteller aufrecht. Jedoch zeigte sich von nun an auch in dieser Schule, wie in der Akademie und in dem Lyceum, durch den Mangel an Fortentwickelung des Ueberlieferten das Erlöschen der Kraft des philosophischen Geistes der Griechen. Die späteren Stoiker, welche alle Untersuchungen in dem Umkreis ihres Systems bereits durchgearbeitet und vollständig ausgeführt fanden, waren vorzugsweise darauf bedacht, vermittelst einer mehr populären und hauptsächlich

---

1) Diog. L. VII. 128: φύσει τε τὸ δίκαιον εἶναι καὶ μὴ θέσει. Cic. de Fin. III. 19.

2) Plut. l. c. Cic. l. c.

3) Cic. l. c.

das Praktische hervorhebenden Behandlung der Probleme ihre Lehre dem allgemeinen Verständniß und der Anwendung auf das Leben näher zu bringen. Hierbei milderten sie nach uud nach die Härten und Paradoxieen in dem von ihren Vorgängern festgestellten Systeme, und bildeten den Lehrbegriff ihrer Schule zu einer größeren Uebereinstimmung mit den Platonischen und Aristotelischen Philosophemen aus. Auf Chrysipp folgte als Vorsteher der Stoa Zeno aus Tarsus, welcher wenig geschrieben, aber viele Schüler hinterlassen haben soll. Er zog bereits das Dogma vond der Weltverbrennung in Zweifel [1]). Ihm folgte Diogenes aus Seleucia in Babylonien, welcher nebst dem Akademiker Karneades und dem Peripatetiker Kritolaus in Angelegenheiten des atheniensischen Staates nach Rom gesandt wurde (Ol. 156, 2, 155 vor Chr.), und wie jene, daselbst auch philosophische Vorträge hielt [2]). Von dieser Zeit an ward die griechische Philosophie den Römern bekannter und fand bei ihnen Eingang. Auf Diogenes folgte Antipater von Tarsus [3]), dessen berühmtester Schüler Panätius von Rhodus war, der nicht nur in Athen, sondern auch in Rom eine Zeitlang lehrte, und mit Scipio Africanus dem Jüngeren und anderen römischen Großen in freundschaftlichen Verhältnissen stand. Ihm wird von Cicero ausdrücklich zugeschrieben, daß er milder und faßlicher darstellte, als die älteren Stoiker, und daß er, was jene nicht gethan, die Lehre vom Staat auf eine für die Anwendung im bürgerlicheu Leben geeignete Weise behandelte, und mit ihm begann schon unverkennbar der späterhin

---

[1]) Diog. L. VII. 35. Euseb. Praep. Evang. XV. 18.

[2]) Cic. Acad. Quaest. IV. 30. 45. Tusc. Quaest. III. 12. de Nat. Deor. I. 15. de Div. II. 43. de Fin. III. 10. 15. de Orat. II. 37. 38. Stob. Ecl. II. p. 134. Plut. Vit. Cat. maj. 22. Gell. Noct. Att. VII. 14. Aelian. V. H. III. 17. Plin. H. M. VII. 30.

[3]) Cic. Acad. Quaest. IV. 6. 9. 34. 47. de Off. III. 12. Senec. Epist. 92. Stob. Ecl. II. p. 134. Euseb. Praep. Evang. XIV. 8. Gleichfalls als Schüler des Diogenes wird erwähnt Archidemus aus Tarsus. Diog. L. VII. 84. Stob. Ecl. II. p. 134. Cic. Acad. Quaest. IV. 47.

herrschende Synkretismus [1]). Unter den Schülern des Panätius erwarb sich am meisten Ruf der gelehrte Posidonius aus Apamea in Syrien, der sich zu Rhodus niederließ und daselbst eine Schule errichtete. Er wurde von den angesehensten Römern seiner Zeit, von einem Cicero, Pompejus und Anderen gehört und hochgeschätzt. In seiner Behandlung der stoischen Lehre scheint der eklektische Charakter noch entschiedener, als bei Panätius hervorgetreten zu sein [2]). Mit ihm endigt die Reihe der Stoiker, welche

---

[1]) Cic. de Fin. IV. 28: quam illorum (Stoicorum) tristitiam atque asperitatem fugiens Panaetius nec acerbitatem sententiarum, nec disserendi spinas probavit, fuitque in altero genere mitior, in altero illustrior. Tusc. Quaest. I. 32. Cicero bemerkt auch an der ersten Stelle von Panätius, daß derselbe immer Plato, Aristoteles, Xenokrates, Theophrast und Dicäarchus im Munde geführt habe, und an der zweiten, Panätius nenne Plato stets den göttlichen, den weisesten, den heiligsten, den Homer der Philosophen, und billige nur dessen Lehre von der Unsterblichkeit der Seelen nicht. Vergl. De Leg. III. 6. Acad. Quaest. IV. 44. de Off. I. 26. ad Att. IX. 12. Brut. 26. 30. de Orat. I. 11. Der Hauptinhalt seines Werkes περὶ τῶν καθηκόντων findet sich in Cicero's Schrift de officiis wieder. Cic. de Off. III. 2. Vergl. l. c. III. 7. Senec. Epist. 116. Diog. L. VII. 92. 128. Sext. Empir. adv. Math. XI. 73. Stob. Ecl. II. p. 112. 114. Clem. Alexandr. Strom. II. p. 416. Gell. Noct. Att. XII. 5. Er zog die Ansichten von der Weltverbrennung und von der Gültigkeit der Mantik in Zweifel, Cic. Acad. Quaest. IV. 33. de Nat. Deor. II. 46. de Divin. I. 2. Stob. Ecl. I. p. 414. seq. Diog. L. VII. 149., und ließ weder das Sprachvermögen, noch das Zeugungsvermögen als μέρη τῆς ψυχῆς gelten, weil das erstere zur Fähigkeit der willkürlichen Bewegung, das letztere zur vegetativen Natur gehöre. Nemes. de Nat. Hom. 15.

[2]) Cic. de Fin. I. 2. Tusc. Quaest. II. 25. de Nat. Deor. I. 3. II. 34. de Divin. I. 3. 30. 55. II. 15. 21. de Fato 3. Senec. Ep. 94. Strab. II. 3. p. 164. III. 2. p. 235. XIV. 2. p. 199.

unsrer Periode und hiermit dem noch besseren Zeitalter der zwar bereits von ihrer Höhe herabsinkenden, aber doch unverfälschten griechischen Philosophie angehören.

Epikur.

134. Ungefähr gleichzeitig mit der Stoa, um weniges früher als diese, entstand in Athen die Epikureische Schule. Epikur [1])

XVI. 2. p. 360. 367. Sext. Empir. adv. Math. VII. 93. IX. 363. Galen. de Hipp. et Plat. Plac. IV. p. 143. 145. 153. V. p. 165—168. 170. seq. 178. 182. 206. VIII. p. 227. Diog. L. VII. 142. 149. Euseb. Praep. Evang. XV. 40.

[1]) geboren in dem athenienfischen Demos Gargettus, Ol. 109. 3, 342 vor Christo, sechs Jahre nach Plato's Tod. Diog. L. X. 14. Von seiner Jugendbildung haben wir keine hinlänglich bestimmten Nachrichten. Cic. de Fin. I. 7. de Nat. Deor. I. 26. 33. 43. Sext. Empir. adv. Math. I. 1. 3. Diog. L. X. 12. 13. Plut. n. posse suav. v. sec. Epic. 18. Seine frühere Jugend brachte er auf Samos zu, wohin sein Vater Neokles als einer der zweitausend Colonisten gezogen, die nach Bezwingung der aufrührerischen Einwohner dieser Insel von Athen dorthin geschickt worden waren. In seinem achtzehnten Jahre kehrte er nach Athen zurück. Hier blieb er aber nicht lange, da die Stadt nach dem Tod Alexander's von Macedonien einen harten Druck durch Perdikkas erlitt, sondern er begab sich nach Kolophon. Auch diesen Aufenthaltsort verließ er nach einigen Jahren, lebte eine Zeitlang zu Mitylene und später zu Lampsakus. Fünf Jahre hindurch hatte er bereits in diesen Städten Philosophie gelehrt, als er den Entschluß faßte, auf dem für eine solche Wirksamkeit angemessensten Schauplatz, in Athen selbst, als Lehrer aufzutreten. Er vereinigte hier seine Anhänger zu einer geschlossenen Gesellschaft, welche in einem von ihm gekauften Garten nach einer festgesetzten Regel der Mäßigkeit, in strenger Beschränkung aller überflüssigen Genüsse und Bedürfnisse, mit ihm zusammen

ward bei der Aufstellung seines Systemes durch eine Denkart geleitet, welche, wenn gleich würdiger, als die Aristippische, doch

---

lebte, auf ähnliche Weise, wie in der Vorzeit die Pythagorische. Durch das engste Band der Freundschaft verknüpft erhielt sie sich von gemeinschaftlichen Beiträgen, ohne jedoch, wie die Pythagoreer gethan, ihr Vermögen in eine Gemeinkasse zusammenzulegen, weil dies nach dem Urtheile des Epikur ein gegenseitiges Mißtrauen, wie es unter wahren Freunden durchaus nicht bestehen könne, vorausgesetzt haben würde. Diog. L. X. 2. 10. 15. Cic. de Fin. I. 7. Der einzige Zweck dieses Bundes war, in Bewahrung und Ausübung der Grundsätze seines Stifters das Ideal der ächten Weisheit, mithin, was ihm für gleichbedeutend galt, der wahren Glückseligkeit möglichst zu verwirklichen, einer Glückseligkeit, für deren wesentliche Bedingung er und die Seinigen den Genuß der innigsten Freundschaft hielten. Die Beschaffenheit dieses Vereines entsprach der Absicht einer Lehre, welche durchaus auf das Praktische gerichtet war, auf die Begründung und Erhaltung einer Gesinnung und Handlungsweise, in deren Uebung das möglichst vollkommene und dauerhafte Wohlbefinden, als das oberste Ziel des gesammten menschlichen Strebens, erreicht werden sollte. Die Lebensweise und Dürftigkeit seiner Eltern scheint Ursache gewesen zu sein, daß er in seiner Jugend die gelehrte Bildung nicht erlangte, zu der ihn seine Anlagen berechtigten. (Cic. de Fin. I. 7: est enim non satis politus iis artibus, quas qui tenent, eruditi appellantur.) Sext. Emp. adv. Math. I. 1. Den Inhalt seiner Physik verdankte er größtentheils jenen Denkern der Vorzeit, denen er in diesem Theile seiner Lehre sich anschloß, dem Leucipp und dem Demokrit, seine Ethik enthielt den Aristippischen Eudämonismus in einer allerdings veredelten Gestalt, seine Logik gab unter der Benennung „Kanonik" nur eine einfache kurze Darstellung der Erkenntnißregeln eines strengen Empirismus. Er soll ein überaus fleißiger Schriftsteller gewesen und nur von Chrysipp in Hinsicht der Zahl der verfaßten Werke übertroffen worden sein. Diog. L. I. 16. X.

in ihrer empiristischen Beschränkung mit derselben verwandt war, und durch ihre Ruhe, Genügsamkeit, Nüchternheit und Folgerichtigkeit nur einen geringen Ersatz für den Mangel an Vernunftkraft und an Erhabenheit bot. Eine innerhalb ihrer Sphäre klare und wohlgeordnete, aber aller Tiefe entbehrende, auf der Oberfläche verweilende Ver-

---

6. X. 26—28. Von seiner Schrift περὶ φύσεως, die nach Diogenes Laertius aus sieben und dreißig Büchern bestanden, sind einige unbedeutende Fragmente zu Herkulanum aufgefunden worden, welche im zweiten Bande der Volumina Herculanensia erschienen, und später von Orelli mit manchen Verbesserungen und mit Anmerkungen herausgegeben worden sind (Lipsiae 1818.). Bei Diogenes Laertius, dessen zehntes Buch ganz von Epikur handelt, finden sich neben anderen kürzeren Stellen aus Epikureischen Schriften drei Schreiben des Philosophen an Freunde, welche eine Skizze seiner Lehre enthalten, und wenn vielleicht nicht in dieser Form, doch nach ihrem Hauptinhalte unstreitig von ihm selbst herrühren. Auch hat Diogenes eine Anzahl von Sentenzen aufbewahrt, welche die κύριαι δόξαι des Epikur sein sollen, die ihm aufgestellten Hauptsätze der Philosophie, welche jeder Epikureer im Gedächtnisse bewahrte und als die vollgültigen Normen des vernünftigen Denkens und Handelns betrachtete. Cic. de Fin. II. 7. de Nat. Deor. I. 30. Es ist bekannt und wird ausdrücklich von Diogenes berichtet, daß Epikur's moralischer Charakter von den Gegnern seines Systemes angegriffen und verläumdet worden. Diogenes vertheidigt ihn mit großer Wärme und versichert mit Hinweisung auf triftige Zeugnisse, was auch Cicero bestätigt und wofür der Geist seiner Ethik ungeachtet ihres mangelhaften Princips spricht, daß sein Leben in jeder Hinsicht tadellos, ja musterhaft, und daß seine Persönlichkeit achtungswerth und liebenswürdig gewesen. Diog. L. X. 2—10. Cic. de Fin. I. 18. 19. 20. II. 25. 30. 31. Tuscul. Quaest. II. 19. III. 20. V. 31. 33. Er starb in einem Alter von zwei und siebzig Jahren Ol. 127, 2. 271 vor Christo. Diog. L. X. 15. Cic. de Fato 9.

standesansicht von der Aufgabe und Bedeutung des menschlichen Lebens schrieb seiner philosophischen Causalbetrachtung den Zweck und die Richtung vor, und verstattete seiner Welterklärung keinen höheren Standpunct, als den atomisch-atheistischen, und kein höheres Ziel, als die Begründung einer nicht unedlen Form einer eudämonistischen Klugheitslehre. Diesem theoretischen Standpunct und dieser praktischen Tendenz zufolge bildet die Epikureische Lehre einen entschiedenen Gegensatz gegen die stoische, obgleich sie mit derselben die Verwerfung der Annahme einer unkörperlichen Substanz und das Streben nach systematischer Einheit und dogmatischer Gewißheit theilt.

135. Epikur erklärte die Philosophie für eine Thätigkeit, welche durch Nachdenken und Untersuchung unserem Leben die wahre Glückseligkeit, als das höchste Ziel des menschlichen Strebens verschafft [1]). Aus diesem Begriff ergab sich ihm ungesucht seine Eintheilung der Philosophie. Zunächst wird zum Besitz der Glückseligkeit erfodert, daß man richtig beurtheilen könne, was man zu suchen und zu meiden hat. Hierüber handelt die Ethik. Durch die ethische Beurtheilung und mithin durch die Erreichbarkeit des obersten Zweckes wird aber vorausgesetzt, daß man von allen falschen Vorstellungen über die Ursachen und über die Folgen der Naturereignisse sich frei gemacht habe. Hiermit ist das Erfoderniß der Physik gegeben, welche der Ethik vorausgehen muß. Zur wissenschaftlichen Naturerkenntniß bedarf es der Einsicht in die Zuverlässigkeit unseres Erkenntnißvermögens und folglich des Verständnisses der Regeln, nach denen die Wahrheit jeder Erkenntniß ermessen werden kann. Deshalb ist die logische Lehre von diesen Regeln, die von Epikur so genannte Kanonik [2]), welche sich bei ihm durch ihre Kürze und Einfachheit von der in den andern Hauptschulen gebräuchlichen

---

[1]) Sext. Empir. adv. Math. XI. 169: Ἐπίκουρος μὲν ἔλεγε, τὴν φιλοσοφίαν ἐνέργειαν εἶναι λόγοις καὶ διαλογισμοῖς τὸν εὐδαίμονα βίον περιποιοῦσαν.

[2]) οἱ κανόνες, τὸ κανονικόν.

Behandlung der Logik sehr unterschied, als Einleitung den beiden Haupttheilen der Philosophie voranzuschicken[1]).

1. Kanonik.

136. Nach der Epikureischen Kanonik enthält die sinnliche Evidenz die Grundlage und Stütze für die Wahrheit und Gewißheit aller unserer Erkenntnisse [2]). Das Eigenthümliche der Function des Sinnes besteht darin, aufzufassen, was gegenwärtig ist und ihn anregt [3]). Diese Function kann dem Irrthume nicht unterworfen sein. Die Sinne irren nicht, weil sie nicht urtheilen, sondern ihren Gegenstand so vergegenwärtigen, wie er sich ihnen, den natürlichen Bedingungen gemäß, von dem gegebenen Gesichtspunct aus darstellen muß [4]). Selbst die bloßen Erzeugnisse der Einbildungskraft,

---

[1]) Diog. L. X. 29. 30. 31. Sext. Empir. adv. Math. VII. 14. 15. 22. Cic. de Fin. I. 7. Senec. Epist. 89.

[2]) Sext. Empir. adv. Math. VII. 216: πάντων δὲ κρηπὶς καὶ θεμέλιον ἡ ἐνάργεια. Diog. L. X. 33.

[3]) Sext. Empir. l. c. 203. 204. 205. 210.

[4]) Sext. Empir. l. c. 206—210. Was in unsere Sinne fällt, ist nach Epikur nicht der unabhängig von unserer Wahrnehmung existirende Gegenstand schlechthin, sondern der unter den sämmtlichen Bedingungen der so eben eintretenden Erscheinung stehende und durch dieselben näher bestimmte Gegenstand. So wird der Ton nicht anders empfunden, als wie er zu unserem Ohr gelangt, nachdem er durch einen gewissen Raumabschnitt hindurchgegangen. Man darf daher nicht sagen, er werde auf die eine oder die andere Art falsch gehört, wenn er in weiter Entfernung schwach, in der Nähe stark vernommen wird. Gleichfalls täuscht uns die Gesichtsanschauung nicht, wenn sie einen Thurm von weitem klein und rund, näher dagegen groß und viereckig uns erscheinen läßt. Sie hat in beiden Fällen gleich Recht. Denn das Bild des Gegenstandes muß durch das Medium der Luft zu uns gelangen. Kommt nun dem Abstand eine beträchtlichere

die Dichtungen, die Träume, die Phantasmen des Wahnsinnigen haben insofern eine Wahrheit, als sie urtheilslose Vorstellungen sind, in denen Bilder auf die Seele einwirken, welche ihr unter den vorhandenen Umständen erscheinen müssen [1]). Die Sinneswahrnehmung schließt als solche weder Erinnerung, noch Vernunftthätigkeit in sich ein [2]), sie ist also vor allem Nachdenken und ganz unabhängig von demselben in uns vorhanden. Auch ist es unmöglich, daß sie verfälscht werde. So wenig sie durch sich selbst entstehen und durch sich selbst Veränderungen erleiden kann, eben so wenig kann sie durch etwas Anderes verändert werden. Zu ihrer Eigenthümlichkeit läßt sich nichts hinzusetzen und von derselben nichts abnehmen [3]). Nichts vermag die Sinneswahrnehmungen in ihrer eigenthümlichen Sphäre zu berichtigen und zu widerlegen. Weder zwei Empfindungen des nämlichen Sinnes können, die eine gegen die andere, ein berichtigendes Zeugniß ablegen, da ihnen eine gleiche Gültigkeit zukommt, noch zwei Empfindungen verschiedener Sinne, weil sie bei ihrer Ungleichartigkeit nicht von demselben Gegenstand Kunde bringen. Auch die denkende Ueberlegung ist nicht im Stande, irgend einen Ausspruch der Sinne aufzuheben, da sie selbst ihren Stoff entweder unmittelbar oder mittelbar aus der Wahrnehmung schöpft [4]). Denn der Inhalt aller Begriffe wird unter Mitwirkung der Vernunft aus den Sinneswahrnehmungen gebildet theils dem in die Sinne Fallenden gemäß, theils nach Analogie der Verhältnisse des Wahrgenommenen, theils nach der Aehnlichkeit mit dem Wahrgenommenen, theils durch Zusammensetzung aus wahrgenommenen Bestandtheilen [5]).

Länge zu, so werden nothwendig die Grenzen des Bildes bei dessen Bewegung durch die Luft verändert und verkleinert. Sext. Empir. l. c.

1) Diog. L. X. 32.

2) l. c. 31.

3) l. c.

4) Diog. L. X. 31. 146. Sext. Empir. adv. Matth. VIII. 9.

5) Diog. L. VII. 32.

137. Aus der angestellten Erwägung leuchtet ein, daß es nicht die Anschauungen und Empfindungen selbst, sondern daß es unsere Urtheile, unsere behauptenden Meinungen oder Annahmen über die Gegenstände sind, welche dem Irrthum unterliegen können [1]. In unseren Urtheilen aber treten die gedachten Vorstellungen auf, welche aus der Erinnerung an das oftmals Erschienene hervorgegangen und an ein bezeichnendes Wort geknüpft sind, so daß bei dem Aussprechen des Wortes sogleich auch das Bild, die Eigenthümlichkeit des Gegenstandes, gemäß den früher stattgefundenen Sinneswahrnehmungen, in ihnen vergegenwärtigt wird [2]. Diese gedachten und sprachlich bezeichneten Vorstellungen werden von Epikur „vorgefaßte Vorstellungen" genannt [3], weil sie immer, ungeachtet sie auf den Erinnerungen an das früher Wahrgenommene beruhen, zuvor schon in unserer Seele vorhanden sein und in unserem Bewußtsein sich aussprechen müssen, bevor wir nach der Existenz und Beschaffenheit von Dingen fragen, und die Antwort auf unsere Frage in der Sinneswahrnehmung suchen können [4]. Da nun das Zeugniß der Sinne die unmittelbare und untrügliche Gewißheit enthält, so ist in demselben das Kriterium der Wahrheit für unsere denkende Erkenntniß enthalten. Die Wahrheit unserer Behauptungen wird gewiß, wenn die vorgefaßten Vorstellungen durch die sinnliche Evidenz entweder bekräftigt oder nicht widerlegt, die Falschheit unserer Behauptungen ergibt sich, wenn jene durch die sinnliche Evidenz entweder widerlegt oder nicht bekräftigt werden [5]. Es gibt also ein vierfaches Sinnenzeugniß, das direct oder positiv bekräftigende [6], das indirect bekräftigende [7],

---

1) Sext. Empir. adv. Math. VII. 211. Diog. L. X. 34. 50.

2) l. c. 33. 38.

3) προλήψεις.

4) l. c. Sext. Empir. adv. Math. I. 57. XI. 21.

5) Diog. L. X. 34. Sext. Empir. adv. Math. VII. 211.

6) ἡ ἐπιμαρτύρησις.

7) ἡ οὐκ ἀντιμαρτύρησις.

das direct oder positiv widerlegende [1]), und das indirect widerlegende [2]).

2. Physik.

138. Weil das sinnlich Evidente als das unmittelbar Wahre und Gewisse angenommen und weil aus ihm das unserer Wahrnehmung Unbekannte und Verborgene, das nicht Erscheinende, was ihm zum Grunde liegt oder was sonst mit ihm in Verbindung steht, abgeleitet werden muß: so ist gemäß dem positiv bekräftigenden Zeugniß der Sinne das sinnenfällige Dasein der Körperwelt zwar nicht dem Range nach die oberste, aber doch rücksichtlich auf die menschliche Auffassung die erste Grundwahrheit, die sich in der Naturlehre geltend macht [3]). Aus ihr ergibt sich durch Folgerung dies als die zweite physikalische Grundwahrheit, daß ein leerer Raum existirt. Denn hätte das keine Wirklichkeit, was man die Leere, den Raum und die unberührbare Natur nennen kann, so gäbe es für die Körper kein Wo und für ihre Bewegung kein Wohin und Woher [4]).

Außer den Körpern und dem leeren Raume läßt sich nicht noch ein Drittes denken, was neben ihnen als ein Selbständiges, als ein ihnen beigeordnetes Grundwesen in der Natur bestände. Alles

---

1) ἡ ἀντιμαρτύρησις.

2) ἡ οὐκ ἐπιμαρτύρησις.

3) Diog. L. X. 39. Lucret. I, 423. seq.:

Corpus enim per se communis deliquat esse
Sensus, quo nisi prima fides fundata valebit,
Haud erit occultis de rebus quo referentes
Confirmare animi quidquam ratione queamus.

Vergl. Lucret. IV. 480. seq.

4) Diog. L. X. 40.: εἰ μὴ ἦν, ὃ κενὸν καὶ χώραν καὶ ἀναφῆ φύσιν ὀνομάζομεν, οὐκ ἂν εἶχε σώματα ὅπου ἦν, οὐδὲ δι' οὗ ἐκινεῖτο, καθάπερ φαίνεται κινούμενα. Lucret. I, 330—400.

übrige Wirkliche ist nur als Ereigniß oder als Merkmal an ihnen zu begreifen und vorzustellen [1]). Die Eintheilung des Subsistirenden ist durch den aufgestellten contradictorischen Gegensatz erschöpft. Denn nur der doppelte Fall ist denkbar. Entweder ist ein für sich Bestehendes solid und widerständlich und nimmt einen Raum ein, den nichts Anderes einnehmen kann, solange es denselben behauptet. Dann gehört es zur Zahl der Körper. Oder es ist ohne Solidität, unbetastbar und verstattet von allen Seiten den Körpern den Durchgang. Dann ist es das Leere. [2]).

Die Körper zerfallen aus dem Gesichtspuncte der Trennung und Verbindung in zwei Hauptclassen, indem sie entweder zusammengesetzte oder die schlechthin einfachen sind, aus denen die Zusammensetzungen gebildet werden. Die letzteren können ihrem Begriffe nach nicht zersetzbar und auflöslich, sondern sie müssen untheilbar, unveränderlich und vollkommen dicht, also ohne leere Zwischenräume sein. Dies ist unumgänglich erfoderlich, wenn nicht bei fortgesetzter Trennung desjenigen, was zusammengesetzt ist und was deshalb ebensowohl den Charakter der Trennbarkeit als den der Vereinbarkeit seiner Bestandtheile besitzt, Alles in das Nichtseiende sich verlieren soll, wenn Etwas zurückbleiben muß, was seinem Wesen nach dauerhaft und keiner Auflösung unterworfen ist [3]).

---

[1]) Diog. L. l. c.: *παρὰ δὲ ταῦτα οὐθὲν οὔτε ἐπινοηθῆναι δύναται, οὔτε περιληπτῶς, οὔτε ἀναλόγως τοῖς περιληπτοῖς, ὡς καθ' ὅλας φύσεις λαμβανόμενα καὶ μὴ ὡς τὰ τούτων συμπτώματα ἢ συμβεβηκότα λεγόμενα.* Lucret. I, 450. u. 451.

[2]) Lucret. I, 431 — 440.

[3]) Diog. L. X. 41.: *τῶν σωμάτων τὰ μέν ἐστι συγκρίσεις, τὰ δ' ἐξ ὧν αἱ συγκρίσεις πεποίηνται. Ταῦτα δ' ἐστιν ἄτομα καί ἀμετάβλητα, εἴπερ μὴ μελλει πάντα εἰς τὸ μὴ ὂν φθαρήσεσθαι, ἀλλ' ἰσχύοντα ὑπομένειν ἐν ταῖς διαλύσεσι τῶν συγκρίσεων, πλήρη τὴν φύσιν, ὅταν οὐκ ἔχοντα ὅπη ἢ ὅπως διαλυθήσεται.* Lucret. I, 484. seq.:

Corpora sunt porro partim primordia rerum,
Partim concilio quae constant principiorum. etc.

Daß aber so Etwas zurückbleiben müsse, erhellt aus der Gültigkeit des allgemein angenommenen Grundsatzes, welcher besagt: aus Nichts wird Nichts, und Etwas kann nie in Nichts übergehen [1]).

139. Das Weltganze ist seinem Begriffe nach als das Allumfassende nothwendig unendlich. Denn was begrenzt ist, hat ein Aeußerstes. Das Aeußerste aber eines Gegenstandes kann nur da Statt finden, wo außer demselben Etwas sich befindet, wodurch er in Schranken eingeschlossen wird. Mithin ist es unmöglich, daß wir in unserem Vorstellen und daß wir in der Wirklichkeit selbst, wenn uns ein beständiges Forteilen von einem Puncte zum andern gestattet wäre, bis zu einer Grenze des Universums gelangen könnten [1]). Das All ist ferner sowohl in Hinsicht der Menge der Körper als in Hinsicht der Ausdehnung des leeren Raumes unendlich. Wäre nämlich der Raum unbegrenzt und die Anzahl der Körper beschränkt, so würden diese nicht im Stande sein, irgendwo zu beharren. Sie würden vermöge ihrer Schwerkraft zerstreut durch die unermeßliche Leere fortgetrieben werden, indem Nichts gegeben sein könnte, was sie befestigte und was durch Gegendruck sie aufhielte. Wäre hingegen der Raum begrenzt und die Zahl der Körper end-

---

[1]) Diog. L. X. 38.: *πρῶτον μέν, ὅτι οὐθὲν γίνεται ἐκ τοῦ μὴ ὄντος· πᾶν γὰρ ἐκ παντὸς ἐγίνετ᾽ ἄν, σπερμάτων γε οὐδεν προςδεόμενον· καὶ εἰ ἐφθείρετο δὲ τὸ ἀφανιζόμενον εἰς τὸ μὴ ὄν, πάντα ἂν ἀπολώλει τὰ πράγματα, οὐκ ὄντων τῶν εἰς ἃ διελύετο.* Lucret. I, 160 — 265. u. 483 — 635.

[2]) Diog. L. X. 41. Lucret. I, 957. seq.:

Omne, quod est, igitur, nulla regione viarum
Finitum' st; namque extremum debebat habere.
Extremum porro nullius posse videtur
Esse, nisi ultra sit, quod finiat, ut videatur,
Quo non longius haec sensus natura sequatur.
Nunc extra summam quoniam nihil esse fatendum'st,
Non habet extremum.

los, so fände sich für diese kein zureichender Platz [1]). Das Weltall in seiner Grenzenlosigkeit und Totalität gedacht war stets und wird immerdar sein, wie es gegenwärtig ist, ungeachtetet des Wechsels und Wandels der individuellen Dinge in ihm [2]). Denn außerhalb desselben ist Nichts, was in dasselbe hineingehen und ihm eine Veränderung zuwege bringen könnte, und eben so wenig kann sich Etwas aus ihm verlieren.

Da so unzählig viele Verschiedenheiten der Körperformen aus der Zusammensetzung der Atome entstehen, so ist die Menge der Gestaltverschiedenheiten der Atome selbst als unbestimmbar zu betrachten. Es versteht sich, daß unter einer jeden Art von Gestalten unendlich viele einzelne Atome enthalten sind. Jedoch die Anzahl dieser Arten kann nur unbestimmbar groß, nicht schlechthin unendlich groß sein. Der Grund hierfür ist folgender. Setzte man die Theilung jedes Körpers so weit, als an sich möglich ist, fort, so müßte man endlich auf letzte untheilbare, dem Körper wahrhaft zum Grunde liegende Größen kommen, die eine bestimmte unveränderliche Gestalt besitzen. Weil hier eine absolute Grenze für die Theilung und Gestaltveränderung gesetzt ist, so muß sich auch eine Grenze für die Verschiedenheit der Gestaltungen der Grundbestandtheile finden [3]).

140. Den Atomen kommt eine ursprüngliche Bewegung zu, welche der letzte Erklärungsgrund aller Bewegung und Veränderung der zusammengesetzten Dinge ist. Sie besteht aus dem senkrechten Fall im leeren Raum und sie entspringt aus der Schwere, die jenen als Körpern wesentlich angehört [4]). Nach dieser ursprünglichen Weise schweben die Atome sämmtlich mit einer gleichen Geschwin-

---

[1]) Diog. L. X. 42. Lucret. I, 1007—1050. Sext. Empir. adv. Math. IX. 333.

[2]) Diog. L. X. 39.

[3]) l. c. 42. Lucret. II. 477—580.

[4]) Diog. L. X. 43. Lucret. II. 79—166.

digkeit, ungeachtet ihres verschiedenen eigenthümlichen Gewichtes, welches auf der Verschiedenheit ihrer Gestalt und ihrer Größe beruht. Denn im leeren Raume, wo Nichts der Bewegung des Körpers Widerstand leistet, fällt der schwerere nicht mit größerer Schnelligkeit, als der leichtere [1]). Wenn aber der Fall der Atome stets ein vollkommen senkrechter wäre, so würde niemals eins das andere haben berühren können. Es würde nie zu ihrem Zusammenstoßen, zu ihrer Zusammensetzung und zur Erzeugung der Körper gekommen sein. Deshalb ist anzunehmen, daß sie auch in einer, wenn gleich äußerst geringen, Abweichung von der senkrechten Linie, welche zu unbestimmten Zeiten und an unbestimmten Orten erfolgt, zu fallen vermögen [2]). Die Folge der Abweichung ist ein Zusammenstoßen

---

1) Diog. L. l. c. Lucret. II, 225 — 242.

2) Lucret. II, 217. seq.

Corpora cum deorsum rectum per inane feruntur,
Ponderibus propriis incerto tempore ferme,
Incertisque locis spatio decedere paulum,
Tantum quod Momen mutatum dicere possis.
Quod nisi declinare solerent, omnia deorsum
Imbris uti guttae, caderent per inane profundum,
Nec foret offensus natus, nec plaga creata
Principiis, ita nil unquam natura creasset.

Zufolge der Annahme einer an keine bestimmten Zeiten, Orte und Gesetze gebundenen Inclination des senkrechten Falles der Atome konnte Epikur unterhalb der absoluten Nothwendigkeit der Atome, des leeren Raumes und der Bewegung dem Zufall einen bedeutenden Wirkungskreis zugestehen und ihn als Ursache des Entstehens und Vergehens der besonderen Welten und des in der unsrigen der willkürlichen Bewegung verstatteten Spielraums gelten lassen. Auf diesen wichtigen Punct macht Cicero aufmerksam, de Nat. Deor. l. 25., mit folgenden Worten: Epicurus, cum videret, si atomi ferrentur in locum inferiorem suopte pondere, nihil fore in nostra potestate, quod esset earum motus certus et necessarius, invenit, quo modo

der Atome. Durch den Stoß wird eine zweite, abgeleitete Art der Bewegung hervorgebracht, die nach jeder Richtung hin von der ursprünglichen sich entfernen kann. Vermöge derselben schließen sich die Atome in den mannigfaltigsten Verbindungen an einander, es entstehen die Elemente und die verschiedenen Gattungen der dichteren und der dünneren Körper [1]). Indem diese in gewissen Verhältnissen zu einander sich ordnen, so kommt eine Welt, wie die unsrige, zum Vorschein. Eine solche Welt ist von Grenzen eingeschlossen. Daher müssen zufolge der Unbegrenztheit des leeren Raumes und der unendlichen Menge der Atome unzählig viele Welten neben einander existiren. Jede besondere hat einen zeitlichen Anfang und vergeht auch wieder in der Zeit. Wir dürfen aber nicht annehmen, daß es eine Zeit gegeben, wo überhaupt keine Welten vorhanden waren, und daß eine Zukunft eintreten könne, in welcher das Dasein von Welten aufhören werde. Denn ewig bleiben die gleichen wirkenden Bedingungen dieses Daseins, die Bewegungen der Atome im leeren Raume [2]).

Von allen Beschaffenheiten, welche den Körpern angehören, besitzen die Atome keine anderen, als die Größe der Ausgedehntheit,

---

necessitatem effugeret, quod videlicet Democritum fugerat. Ait atomum, cum pondere et gravitate directo deorsum feratur, declinare paullulum. Vergl. de Finib. I. 6. und Lucret. II, 251. seq.:

Denique si semper motus connectitur omnis
Et vetere exoritur semper novus ordine certo,
Nec declinando faciunt primordia motus
Principium quoddam, quod fati foedera rumpat,
Ex infinito ne causam causa sequatur:
Libera per terras unde haec animantibus exstat,
Unde est haec (inquam) fatis avolsa voluntas,
Per quam progredimur, quo ducit quemque voluptas?

[1]) Diog. L. X. 44. Lucret. I, 1020. seq. II, 94—106.

[2]) Diog. L. X. 43—45. 73—74. 88—92. Lucret. II, 1047. seq.

die undurchdringliche Gestalt und die Schwere, nebst den von diesen grundwesentlichen Merkmalen unzertrennlichen Attributen [1]). Die übrigen Eigenschaften sind, wie die besondere Verbindung der Grundbestandtheile an jedem individuellen Körper, dem Anderswerden und der Vergänglichkeit unterworfen. Die Atome aber und ihre Bestimmungen sind schlechthin unveränderlich, mit Ausnahme dessen, daß sie ihre Lage im Raum und also auch ihre gegenseitige Stellung verändern. Daher rühret alles Uebrige, was wir neben jenen schon in den Atomen selbst gegebenen Bestimmungen an den zusammengesetzten Körpern wahrnehmen, aus der Art und Weise ihrer Zusammensetzung her. Die Atome können aus eben dem Grunde, weil sie nämlich durchaus einfach und unveränderlich sind, nicht sinnenfällig sein. Alles, was in die Sinne fällt, ist vergänglich und mithin ein Aggregat von Atomen [2]).

141. Die Seele ist nicht, wie manche Philosophen angenommen haben, eine gewisse Stimmung oder Harmonie der Bestandtheile und Kräfte des Körpers. Hiergegen streitet theils die Thatsache, daß bei einem schmerzlich leidenden Körperzustande die Seele froh sein und daß sie umgekehrt trauern kann bei leiblichem Wohlbefinden und sinnlichem Genusse, theils der Umstand, daß im Schlafe, wann der Körper empfindungslos als eine träge Masse daliegt, dennoch in uns eine denkende und von Freuden und Sorgen bewegte Thätigkeit rege bleibt, theils endlich das Gebundensein der Lebenskraft an einzelne bestimmte materielle Bedingungen, z. B. an Athem und Wärme, während von unserem Körper beträchtliche Theile getrennt werden können ohne Verlust des Lebens [3]).

---

[1]) Diog. L. X. 44. 55.: *καὶ μὴν καὶ τὰς ἀτόμους νομιστέον μηδεμίαν ποιότητα τῶν φαινομένων προσφέρεσθαι, πλὴν σχήματος καὶ βάρους καὶ μεγέθους, καὶ ὅσα ἐξ ἀνάγκης σχήματος συμφυῆ ἐστι· ποιότης γὰρ πᾶσα μεταβάλλει, αἱ δὲ ἄτομοι οὐδὲ μεταβάλλουσιν· κ. τ. λ.* Lucret. II. v. 728 — 1021.

[2]) Diog. L. X. 44.

[3]) Lucret. III, 94 — 130.

Eben so unstatthaft ist es, die Seele für eine unkörperliche Substanz zu halten. Nichts Subsistirendes kann unkörperlich sein, ausgenommen Dasjenige, dessen einzige Eigenschaft und Theilnahme am Sein darin besteht, den Körpern zum Aufenthalt und zur Bewegung Platz zu geben, der leere Raum. Die Leere kann weder etwas thun noch leiden. Was aber zu handeln fähig ist und Einwirkungen unterliegt, und was in Wechselwirkung mit dem Leibe steht, wie die Seele, das muß schlechterdings etwas im Raume Wirksames und Raumerfüllendes sein [1]). Weil die Seele von allen Gegenständen der feinste, beweglichste und behendeste ist, so besteht sie aus den kleinsten, rundesten und glattesten Atomen [2]). Den mannigfaltigen Lebenskräften gemäß, welche sie in sich vereinigt, ist sie aus vier verschiedenen Arten der Atome zusammengesetzt. Die eine Art enthält Bestandtheile der Luft, die andere eines mit Dunst vermischten Hauches, die dritte der Wärme, die vierte, welche namenlos ist, begreift in sich die Kraft des Empfindens, Denkens und Wollens [3]). Diese letzte hat ihren Sitz in der Brust, wie daraus zu schließen ist, weil hier die Empfindungen der Hoffnung und der Furcht, der Freude und des Schmerzes sich regen. Die übrigen Theile der Seele sind durch den ganzen Körper verbreitet [4]). Die Seele theilt dem Leib etwas von ihrem Ver-

---

[1]) Diog. L. X. 67. Lucret. III. 162—168.

[2]) Diog. L. X. 63. u. 66. Lucret. III. 204. seq.

[3]) Stob. Ecl. I. p. 798.: *Ἐπίκουρος κρᾶμα ἐκ τεττάρων, ἐκ ποιοῦ πυρώδους, ἐκ ποιοῦ ἀερώδους, ἐκ ποιοῦ πνευματικοῦ, ἐκ τετάρτου τινὸς ἀκατονομάστου· τοῦτο δ' ἦν αὐτῇ τὸ αἰσθητικόν· ὧν τὸ μὲν πνεῦμα κίνησιν, τὸν δὲ ἀέρα ἠρεμίαν, τὸ δὲ θερμὸν τὴν φαινομένην θερμότητα τοῦ σώματος, τὸ δ' ἀκατονόμαστον τὴν ἐν ἡμῖν ἐμποιεῖ αἴσθησιν.* Lucret. III. 232—252.

[4]) Diog. L. X. 66. Lucret. III. 137—145. Einen Unterschied in den Temperamenten, der nicht bloß bei den Menschen, sondern auch bei den Thieren sich finde, erklärte Epikur aus der Verschiedenheit der Mischung von Wärme, Hauch und Luft in den Seelen. Wo die Wärme vorherrsche, da zeige sich ein lebhaftes,

mögen mit, der Objecte gewahr zu werden. Zufolge seiner innigen Verbindung mit der Seele ist auch der Leib, ungeachtet ihm an und für sich, gemäß der Beschaffenheit seiner Grundbestandtheile, die Wahrnehmungsthätigkeit nicht zukommen kann, der sinnlichen Empfindungen fähig [1]). Auf der anderen Seite vermag die Seele nur solange, als sie in der Hülle des Leibes eingeschlossen verweilt, ihre Eigenthümlichkeit und Wirksamkeit zu behaupten [2]). Sobald ihr Zusammenhang mit ihrem Körper aufgehoben wird, löset sie sich in ihre Atome auf [3]).

Wir finden bei Lucretius [4]) acht und zwanzig Epikureische Beweise dafür, daß die Seele mit dem Leibe zugleich entstehe und vergehe. Die verhältnißmäßig wichtigste unter diesen Beweisen ist der allgemeine, aus der physikalischen Grundansicht des Epikur unmittelbar hervorgehende. Er lautet: was ewig bleibt, muß entweder durchaus solid, unzertrennbar und unauflöslich sein, wie jedes einzelne Atom. Oder es muß schlechthin unberührbar und unempfänglich für verändernde Einwirkungen, mithin der leere Raum sein. Oder endlich es muß deshalb sich immerdar erhalten, weil kein Platz außerhalb seiner gegeben ist, wohin sich Theile von ihm zerstreuen könnten; was lediglich von dem All der Dinge, von dem unendlichen Inbegriffe des gesammten Raumes und sämmtlicher Körper gilt. Aber jede einzelne Zusammensetzung von Atomen,

---

oft auch hitziges und zorniges Temperament, wie bei dem Löwen; wo der Hauch, ein schüchternes, ja furchtsames, wie bei den Hirschen; wo die Luft, ein gelassenes und ruhiges, wie bei dem Rinde. Vergl. Lucret III. 289 — 307.

[1]) Diog. L. X. 64.: *τὸ δὲ λοιπὸν ἄθροισμα παρασκευάσαν ἐκείνη τὴν αἰτίαν ταύτην μετείληφε καὶ αὐτὸ τοιούτου συμπτώματος παρ' ἐκείνης, οὐ μέντοι πάντων, ὧν ἐκείνη κέκτηται.*

[2]) Lucret. III. 324 — 337. Diog. L. l. c.

[3]) l. c. X. 65.: *καὶ μὴν καὶ λυομένου τοῦ ὅλου ἀθροίσματος ἡ ψυχὴ διασπείρεται.*

[4]) Lucret. III. 418 — 841.

dergleichen ja auch die Seele ist, gehört in ihrer Besonderheit zu den trennbaren und vergänglichen Gegenständen [1]).

142. Das Denken und das Empfinden und Anschauen vermittelst der Sinnesorgane sind dem Wesen nach die nämliche Thätigkeit. Der Unterschied zwischen ihnen beruht hauptsächlich darauf, daß bei den Sinneswahrnehmungen eine gröbere Materie, im Denken eine feinere auf den Vorstellenden einwirkt. Unter den fünf Arten der äußeren Sinneswahrnehmung haben zwei das Charakteristische, daß ihre Functionen nur bei unmittelbarer Berührung des Organes durch die wahrzunehmenden Körper Statt finden können. Die eine Art enthält die Empfindungen des Tastsinnes, welche vielleicht dem Epikur keiner näheren Erklärung bedürftig schienen, da selbst Lucrez ihrer bloß gelegentlich erwähnt [2]). Die andere umfaßt die Geschmackswahrnehmungen, über welche wir auch nichts bei Epikur, und bei Lucrez nur das bemerkt finden, daß sowohl von den festen als von den flüssigen Körpern, die man genießt, ein Saft ausgehe, der in die Poren des Gaumens aufgenommen werde [3]). Die drei übrigen sollen sich darin ähnlich sein, daß die Objecte, die in ihnen zunächst aufgefaßt werden, Ausflüsse von Körpern und Ankündigungsmittel derselben sind, welche durch eine größere oder geringere Entfernung zu den Sinnesorganen gelangen. Was zuvörderst die Gesichtswahrnehmungen anlangt, so dient Folgendes zu ihrer Erklärung. Auf analoge Weise, wie Dünste von den Körpern emporsteigen, werden von den Oberflächen der Körper materielle, äußerst zarte Theilchen unaufhörlich ausgestoßen, die eine ihnen gleichende Gestalt tragen. Sie behaupten bis zu einer gewissen Entfernung von ihren Urbildern die nämliche Lage und Stellung ihrer Bestandtheile, welche an jenen Statt findet, indem sie immer durch neue Zuflüsse ersetzt und ergänzt werden, bevor sie sich merklich verändern oder gar gänzlich verschweben können [4]).

---

[1]) Lucret. III. 807. seq.

[2]) l. c. IV. 231—236.

[3]) l. c. IV. 621. seq.

[4]) Diog. L. X. 46. Lucret. IV. 129—217.

Von einem gewissen Punct aber an erleiden sie, je mehr die Entfernung wächst, desto mehr Veränderung und Verminderung vermöge der Einwirkung der Luft [1]). Diese Bildchen werden nach allen Seiten in geraden Linien geworfen, indem sie die ihnen entgegenstehende Luft vor sich her treiben [2]). Bloß durch dichtere Körper werden sie in ihrem Flug aufgehalten. Einzeln entgehen sie wegen ihrer Feinheit der Wahrnehmung. Es müssen sich ihrer mehrere an einem Puncte, der sie aufhält, gesammelt haben, ehe sie zum Vorscheine kommen [3]). Auch vermögen wir immer nur diejenigen zu erblicken, die in gerader Linie auf unser Auge eindringen. Alle übrigen bleiben uns unmerklich. Stoßen sie in ihrem Forteilen auf weiche, poröse und lockere Körper, so werden sie von den Poren derselben verschluckt. Oder stoßen sie auf anderere, die zugleich rauh und hart sind, so zerspalten und zersplittern sie sich an denselben. Hingegen wenn sie auf solche treffen, die hinlänglich dicht und zugleich eben und glatt sind, so werden sie unversehrt von denselben zurückgeworfen. Dann erscheinen sie uns als Spiegelbilder [4]). Die unglaubliche Schnelligkeit, mit welcher die Bilder durch die Luft schweben, ist daran deutlich zu erkennen, daß in dem Momente, da man einen Spiegel vor einen noch so fernen Gegenstand hält, sogleich die Gestalt desselben sich abspiegelt, und daß z. B. in dem nämlichen Augenblick, in welchem des Nachts Wolken von den Sternen sich zurückziehen, die Bilder der letzteren von einer Wasserfläche wiederstralen [5]). Zugleich mit der Gestalt der Körper gewahren wir auch den größeren und geringeren Abstand derselben von unserem Auge. Dies rührt daher, weil unser Auge von der Luft getroffen wird, welche die auf uns zukommenden Bilder zu uns her treiben. Je mehr Luft uns zugetrieben wird und je länger dieselbe unsere Augen streift, obgleich dies in jedem Falle mit sehr

---

[1]) Sext. Empir. adv. Math. VII. 207. u. 208.

[2]) Lucret. IV. 613. seq.

[3]) l. c. IV. 103. seq.

[4]) l. c. IV. 144 — 155.

[5]) l. c. IV. 146 — 216. Vergl. Epic. Fragm. ed. Orellius, columna I — IV.

großer Geschwindigkeit erfolgt, desto entfernter erscheint uns der Gegenstand [1]). Auch die Töne sind feine Körperchen, welche von einem erschütterten Gegenstand ausgehend unser Ohr berühren [2]). Ein und derselbe Laut zertheilt sich gleich nach seinem Entstehen in zahllos viele Schälle, die nach allen Richtungen hin eilen. Diejenigen, welche von keinem Ohr aufgenommen werden, verlieren sich entweder sofort in den Lüften oder sie prallen erst ab von harten Oberflächen [3]). Die Töne vermögen auch in krummen und gewundenen Linien sich fortzubewegen. Daher dringen sie zum Theil auch durch die Poren solcher Körper, von denen der Lauf der Bilder gehemmt wird [4]). Endlich sind ebenfalls die Gerüche materielle Ausflüsse, aber von minderer Feinheit und Schnelligkeit, als die Schälle, geschweige denn als die Bilder, und sie sind auf einen weit kleineren Bewegungskreis beschränkt [5]).

143. Das Denken ist nicht weniger, wie das sinnliche Wahrnehmen, ein Anschauen körperlicher Bilder. Aber die Bilder des Gesichtssinnes werden durch die Denkbilder noch weit an Feinheit und Zartheit übertroffen [6]). Letztere dringen durch die Poren des Leibes bis zu der Seele und regen die Vorstellungsthätigkeit derselben an [7]). Die Möglichkeit, im Denken Objecte vorzustellen, denen keine Gegenstände in dem Reiche der Sinnesanschauungen entsprechen, ist daraus abzuleiten, daß jene Seelenbilder, welche in der Luft herumschweben, oft, wann sie einander begegnen, eine

---

1) Lucret. IV, 245. seq.

2) Diog. L. X, 52. u. 53. Lucret. IV, 527. seq.

3) Lucret. IV, 572—575.

4) l. c. IV, 599—606.

5) Diog. L. X, 53. Lucret. IV, 691. seq.

6) Lucret. IV, 726—805.

7) l. c. IV. 732—735.:

Quippe etenim multo magis haec sunt tenui textu,
Quam quae percipiunt oculos visumque lacessunt,
Corporis haec quoniam penetrant per rara cientque
Tenuem animi naturam intus sensumque lacessunt.

eigenthümliche Verbindung mit einander eingehen, die alsdann in unserem Inneren sich kundgibt [1]). Im Traum und im Wachen erfolgt die gleiche Einwirkung der Gedankenbilder auf unsere Seele. Der Traum unterscheidet sich bloß dadurch von dem wachen Denken, daß im ersteren Zustand unsere Sinne gebunden sind, daß mithin unser Erinnerungsvermögen nicht kräftig genug wirkt und daß demzufolge Wahres und Falsches durcheinander ohne unterscheidende Anerkennung von uns vorgestellt wird [2]).

Schwierig erscheint bei dem ersten Anblick die Frage, wie es komme, daß unser Geist im Stand ist, immer diejenigen Vorstellungen sogleich zu fassen, die er zu vergegenwärtigen begehrt und beabsichtigt. Schwierig muß sie erscheinen, da man unmöglich annehmen darf, daß die draußen herumflatternden Bilder seinem Winke gehorchen. Aber dies Problem läßt sich dennoch auf eine sehr einfache Weise lösen. Man muß hierbei von der Bemerkung ausgehen, daß in einem Zeitpuncte, der als ein einziger Moment sich uns darstellt, gar viele Zeitabschnitte verborgen sind, in denen eine Menge besonderer Veränderungen vor sich gehen kann. Demgemäß ist es nicht bloß als möglich, sondern auch als wirklich anzunehmen, daß in einem und demselben Zeitpunct an dem nämlichen Ort alle mögliche Seelenbilder sich zusammenfinden, zumal da ihre Zartheit und Behendigkeit so über alle Maße groß ist. Dergestalt ist jeder Mensch zu jeder Zeit von allen denkbaren Seelenbildern umgeben, die auch wirklich auf seine Seele eindringen, aber wegen ihrer Feinheit ihm so lange unmerklich bleiben, als er nicht auf sie reflectirt, so daß aus der Menge und Mannigfaltigkeit derselben keine eher in Klarheit hervortritt, als bis er seine Aufmerksamkeit auf sie richtet und sie anzuschauen beschließt [3]).

---

[1]) l. c. IV, 728—731.

[3]) l. c. IV. 761—771.

[3]) l. c. IV, 780—813.:

At magis illud erit verum, quia tempore in uno
Cum sentimus id, ut cum vox emittitur una,

144. Die Vorstellungen, welche die Menschen insgemein von den Göttern hegen, leitete Epikur aus Traumerscheinungen und Phantasieanschauungen und aus einer bei solchen, welche nicht die Grundsätze der wahren Naturphilosophie gefaßt haben, sehr begreiflichen Meinung ab, daß sowohl die regelmäßigen als auch besonders die außerordentlichen und furchtbaren Naturerscheinungen von dem verständigen Willen mächtiger Wesen gelenkt werden müssen. Diese von Lucrez [1]) ausführlicher geschilderte Erklärung der religiösen Begriffe und Anschauungen wird auch einem Theile nach durch Sextus Empirikus als Epikureisch bestätigt, indem dieser anführt [2]): „Epikur meine, die Menschen hätten aus Traumerscheinungen ihre Vorstellungen von Göttern gewonnen. Denn indem sich ihnen während des Schlafes mitunter große Bilder mit menschlicher Gestalt darstellen, so hätten sie angenommen, es gebe in der That solche Wesen, welche mit Menschengestalt versehene Götter sein." — Durch das Zeugniß beider Schriftsteller wird zulänglich bewiesen, was dem ganzen Inhalt und Charakter der Epikureischen Philosophie augemessen ist, daß Epikur die Göttervorstellungen auf bloße in der Luft herumschwebende Seelenbilder zurückgeführt, die so gut wie alle übrigen, sowohl im wachenden Zustand als im Traume von den Menschen angeschaut werden können, denen aber keine realen göttlichen Gestalten, von denen sie sich abgelöset hätten, entsprechen. Die

---

Tempora multa latent, ratio quae comperit esse,
Propterea fit, uti quovis in tempore quaeque
Praesto sint simulacra locis in queisque parata;
Tanta est mobilitas et eorum copia tanta.
Et quia tenuia sunt, nisi se contendit, acute
Cernere non potis est animus, proinde omnia, quae sunt
Praeterea, pereunt, nisi sic sese ipse paravit,
Ipse parat sese porro, speratque futurum,
Ut videat, quod consequitur rem quamque, fit ergo. etc.

[1]) V, 1168—1240.

[2]) adv. Math. IX, 25.

theologische Lehre, die bei Cicero [1]) von C. Vellejus als Lehre des Epikur vorgetragen und vertheidigt wird [2]), ist zu unhaltbar und rücksichtlich auf die ersten physikalischen Grundsätze des Epikureischen Systemes zu ungereimt und zu sehr ihnen widersprechend, um für etwas Anderes gelten zu können, als für eine von Epikur nicht ernstlich gemeinte, in gewisser Hinsicht ihm abgedrungene und seinem Systeme bloß angehängte Erklärung. Diese sollte den Verständigen und besonders den mit ihm Einverstandenen als eine launige Läugnung und Verspottung der Götter der griechischen Volksreligion und göttlicher Mächte überhaupt sich darstellen, zugleich aber seine Philosophie von der religiösen Seite den Angriffen der Priester und übelwollender, mit diesen etwa gemeine Sache machender philosophischer Gegner entziehen und ihn im Publicum vor dem Vorwurf und der Anklage der ἀσέβεια schützen. Nach ihr wird als Hauptgrund für die Wahrheit der Existenz der Götter der allgemein unter den Menschen verbreitete Glaube an sie aufgestellt, welchen doch Epikur aus bloßen Phantasiebildern erklärt. Es wird behauptet, die Götter besäßen eine menschliche Gestalt, weil diese unter allen Gestalten die vollkommenste und allein der Vernunft fähige sei, hätten aber keinen soliden menschlichen Körper [3]), sondern nur einen Scheinleib; sie lebten immerdar, was mit der atomistischen Grundansicht Epikur's ganz unverträglich ist, genössen einer vollkommenen Glückseligkeit, aber im Zustand einer vollkommenen Unthätigkeit [4]).

---

[1]) De Nat. Deor. I. 8 — 21.

[2]) Vergl. Plut. Plac. Philos. I. 7. Diog. L. X. 139. Lucret. V, 147 — 156.

[3]) στερέμνιον. Non corpus esse in deo, sed quasi corpus, nec sanguinem, sed quasi sanguinem. Cic. l. c.

[4]) Dem philosophischen Gegner des C. Vellejus, dam Akademiker C. Cotta konnte es nicht schwer fallen, die Richtigkeit und Thorheit dieser Ansicht, insofern sie ernsthaft genommen wird, augenscheinlich zu machen, was er denn auch mit Beredsamkeit in der zweiten Hälfte jenes Buches thut. Aber am Schlusse wird auch

3. Ethik.

145. Die Physik entfernt beträchtliche Hindernisse, welche der menschlichen Glückseligkeit im Wege stehen, indem sie die Quellen eitler Sorge und Angst verstopft und die falschen Vorstellungen von den Gründen der Naturbegebenheiten, die abergläubische Scheu vor Göttern und die nichtige Todesfurcht aufhebt [1]). Ihre Untersuchungen sind überhaupt eine unerläßliche Bedingung der Lebensweisheit, da sie uns in den Besitz einer Naturerkenntniß setzen, die wir nicht entbehren können, wenn wir eine richtige Ansicht von den Zwecken und den Regeln unseres Thuns und Unterlassens zu fassen gedenken. Ihren Lehrsätzen gemäß vermögen wir nunmehr, befreit von allen falschen Meinungen über die Principien und das Wesen der Natur

---

von ihm angeführt, was wir unstreitig als das Richtige anerkennen müssen: „verius est igitur nimirum illud, quod familiaris omnium nostrum Posidonius disseruit in libro quinto de natura deorum, nullos esse deos, Epicuro videri; quaeque is de diis immortalibus dixerit, invidiae detestandae gratia dixisse. Neque enim tam desipiens fuisset, ut homunculis similem deum fingeret, lineamentis duntaxat extremis, non habitu solido, membris hominis praeditum omnibus, usu membrorum ne minimo quidem, exilem quendam atque perlucidum, nihil cuiquam tribuentem, nihil gratificantem, omnino nihil curantem, nihil agentem, quae natura primum nulla esse potest: idque videns Epicurus re tollit, oratione relinquit deos.“ Dieses bekräftigt Cicero auch durch jene Aeußerung, de Divinat. II. 17., in welcher er die Behauptung Epikur's als eine scherzhafte anführt, daß die Götter in Räumen zwischen den Welten (intermundiis) in ihren durchsichtigen Körpern unthätig leben: „Deos enim ipsos jocandi causa induxit Epicurus perlucidos et perflabiles et habitantes, tanquam inter duos lucos, sic inter duos mundos, propter metum ruinarum, eosque habere putat eadem membra, quae nos, nec usum ullum habere membrorum. Ergo is circuitione quadam deos tollens, recte non dubitat divinationem tollere.“

[1]) Diog. L. X, 77—83.

außer uns und in uns, unseren Blick näher auf das letzte Ziel der menschlichen Bestrebungen zu wenden, dessen Feststellung die Hauptangelegenheit der Philosophie ist.

Wie die Sinneswahrnehmungen durch die Zeugnisse, mit denen sie unsere Meinungen bekräftigen oder widerlegen, die Kriterien der Wahrheit und Falschheit unserer Urtheile sind, so machen sich die Empfindungen der Lust und Unlust durch die Richtung, welche sie unserem Begehren geben, als die Kriterien des zu Wählenden und des zu Vermeidenden geltend [1]). Die Lust ist nämlich derjenige Lebenszustand, welcher der menschlichen Natur zusagt und angemessen ist [2]), die Unlust hingegen derjenige, welcher ihr widerstrebt [3]). Alle lebende Wesen werden, von dem ersten Moment ihrer Geburt an, durch Vergnügen zufriedengestellt, durch Schmerz im Genuß ihres Daseins gestört [4]). Das Wohlbefinden ist daher im Allgemeinen als der Endzweck zu betrachten, auf welchen nach natürlicher, uns angeborner Weise unser Trachten und Handeln geht. Besitzen wir dasselbe, so haben wir Alles, was wir bedürfen und wünschen können. Mangelt es uns, so thun wir Alles, um es zu erlangen [5]). Tugenden sind die Eigenschaften, die uns zum wahren Wohlbefinden führen. Man darf nicht sagen, daß sie um ihrer selbst willen zu erringen und auszuüben sein, sonderu man muß anerkennen, daß sie sich zur Glückseligkeit als Mittel zum Zweck, etwa wie die Arznei-

---

1) Diog. L. X, 31. 34.: πάθη δὲ λέγουσιν εἶναι δύο, ἡδονὴν καὶ ἀλγηδὸνα, ἱστάμενα περὶ πᾶν ζῶον, καὶ τὴν μὲν οἰκεῖον, τὴν δὲ ἀλλότριον, δι' ὧν κρίνεσθαι τὰς αἱρέσεις καὶ φυγάς.

2) οἰκεῖον.

3) ἀλλότριον.

4) l. c. X, 137.: ἀποδείξει δὲ χρῆται τοῦ τέλος εἶναι τὴν ἡδονήν, τῷ τὰ ζῶα, ἅμα τῷ γεννηθῆναι, τῇ μὲν εὐαρεστεῖσθαι, τῷ δὲ πόνῳ προσκρούειν φυσικῶς, καὶ χωρὶς λόγου αὐτοπαθῶς οὖν φεύγομεν τὴν ἀλγηδόνα. Cic. de Finib. I. 9.

5) l. c. 122.: μελετᾶν οὖν χρὴ τά ποιοῦντα τὴν εὐδαιμονίαν, εἴπερ παρούσης μὲν αὐτῆς πάντα ἔχομεν, ἀπούσης δὲ πάντα πράττομεν εἰς τὸ ταύτην ἔχειν. X, 128.

kunst zur Gesundheit, verhalten [1]). Wenn dies nun im Allgemeinen gilt, so ist doch demzufolge keineswegs jedes einzelne Vergnügen unseres Strebens würdig und jeder einzelne Schmerz meidenswerth [2]). Sondern es findet unter den Freuden und Leiden ein Verhältniß der Ueber- und Unterordnung Statt. Deshalb ist eine Vergleichung und Beurtheilung ihrer verhältnißmäßig größeren oder geringeren Bedeutung zum Gewinne der Glückseligkeit schlechterdings erfoderlich, welche nach folgenden Grundsätzen angestellt werden muß [3]).

146. Erstens ist jedes Vergnügen zu verwerfen, aus welchem eine überwiegende Unannehmlichkeit und Widerwärtigkeit hervorgeht, und jeder Schmerz ist zu wählen, der eine überwiegende Freude und Annehmlichkeit zu seiner Folge hat [4]). Zweitens sind die Seelenleiden ihrer Natur nach ein größeres Uebel, als die Körperschmerzen. Denn der Leib empfindet nur den gegenwärtigen Schmerz, die Seele aber fühlt ihre Leiden ebensowohl in Erinnerung an vergangene Zustände und Begebenheiten und in der Erwartung zukünftiger, als in Erwägung gegenwärtiger. Aus gleichem Grunde sind die Seelenfreuden ein größeres Gut, als die Sinnengenüsse [5]).

---

[1]) l. c. 138.: *διὰ δὲ τὴν ἡδονὴν καὶ τάς ἀρετὰς δεῖν αἱρεῖσθαι, οὐ δι' αὔτας, ὥςπερ τὴν ἰατρικὴν διὰ τὴν ὑγίειαι.*

[2]) l. c. 129.: *πᾶσα οὖν ἡδονὴ διὰ τὸ φύσιν ἔχειν οἰκείαν, ἀγαθὸν, οὐ πᾶσα μέντοι αἱρετή, καθάπερ καὶ ἀλγηδὼν πᾶσα κακόν, οὐ πᾶσα δὲ ἀεὶ φευκτὴ πεφυκυῖα.*

[3]) l. c. 129.130.: *τῇ μέντοι συμμετρήσει καὶ συμφερόντων καὶ ἀσυμφόρων βλέψει ταῦτα πάντα κρίνειν καθήκει.*

[4]) l. c.: *ἔστιν ὅτε πολλὰς ἡδονὰς ὑπερβαίνομεν, ὅταν πλεῖον ἡμῖν τὸ δυςχερὲς ἐκ τούτων ἕπηται, καὶ πολλὰς ἀλγηδόνας ἡδονῶν κρείττους νομίζομεν, ἐπειδὰν μείζων ἡμῖν ἡδονὴ παρακολουθῇ, πολὺν χρόνον ὑπομείνασι τὰς ἀλγηδόνας.*

[5]) l. c. 137.: *ἔτι δὲ πρὸς τοὺς Κυρηναϊκούς (διαφέρεται Ἐπίκουρος)· οἱ μὲν γάρ, χείρους τὰς σωματικὰς ἀλγηδόνας τῶν ψυχικῶν, ὁ δέ, τὰς ψυχικάς. Τήν γοῦν σάρκα τὸ παρὸν*

Drittens sind unsere Begehrungen nicht alle naturgemäße und gültige, sondern nicht wenige sind eitle, zufolge einer grundlosen Meinung gefaßte. Die naturgemäßen sind theils nothwendige, theils ohne eigentliches Bedürfniß bloß naturgemäße. Nothwendige sind diejenigen, durch deren Stillung ein vorhandener Schmerz gehoben, bloß natürliche, durch deren Befriedigung ein Vergnügen mannigfaltiger wird, ohne daß dabei eine vorhandene Unlust entfernt würde [1]). Viertens sobald das schmerzende Gefühl des Bedürfnisses durch den Besitz und Genuß des begehrten Gegenstandes aufgehoben worden, so ist kein höherer Grad des Vergnügens mehr möglich. Die Befriedigung der für unseren Leib und unsere Seele naturgemäß nothwendigen Begierden und Wünsche reicht daher zur höchsten Glückseligkeit hin, die ein Mensch erlangen kann [2]).

147. Sind wir überzeugt von der vollen Richtigkeit der angegebenen Grundsätze, die unsere Wahl der Freuden und unsere Flucht der Schmerzen leiten sollen, so leuchtet uns ein, daß unter

---

μόνον χειμάζειν, τὴν δὲ ψυχὴν καὶ τὸ παρελθὸν καὶ τὸ παρὸν καὶ τὸ μέλλον. Οὕτως οὖν καὶ μείζονας ἡδονὰς εἶναι τῆς ψυχῆς.

[1]) l. c. 127. u. 149.: τῶν ἐπιθυμιῶν αἱ μὲν εἰσι φυσικαὶ καὶ ἀναγκαῖαι, αἱ δὲ φυσικαὶ καὶ οὐκ ἀναγκαῖαι, αἱ δὲ οὔτε φυσικαὶ οὔτε ἀναγκαῖαι, ἀλλὰ παρὰ κενὴν δόξαν γινόμεναι. κ. τ. λ.

[2]) l. c. 128.: τούτου γὰρ χάριν ἅπαντα πράττομεν, ὅπως μήτε ἀλγῶμεν, μήτε ταρβῶμεν. ὅταν δὲ ἅπαξ τοῦτο περὶ ἡμᾶς γένηται, λύεται πᾶς ὁ τῆς ψυχῆς χειμών, οὐκ ἔχοντος τοῦ ζώου βαδίζειν ὡς πρὸς ἐνδέον τι, καὶ ζητεῖν ἕτερον ᾧ τὸ τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ σώματος ἀγαθὸν συμπληρωθήσεται. Epikur unterscheidet demnach, indem er der ersteren den Vorzug vor der letzteren gibt, τὴν καταστηματικὴν ἡδονὴν und τὴν ἡδονὴν ἐν κινήσει. Ἡ ἀταραξία καὶ ἀπονία καταστηματικαί εἰσιν ἡδοναί, ἡ δὲ χαρὰ καὶ εὐφροσύνη κατὰ κίνησιν ἐνεργείᾳ βλέπονται. l. c. 136. u. 144. Cic. de Finib. I, 11.

dem wahren Wohlbefinden, als dem Endzweck aller Bestrebungen, nicht das Vergnügen des Wollüstlings und Schlemmers zu verstehen ist, sondern die körperliche Schmerzlosigkeit und die ungetrübte Heiterkeit des Gemüthes [1]). Was also das Leben zu einem angenehmen macht, ist die besonnene Ueberlegung, welche die Gründe jeder Wahl und jeder Vermeidung kennt und prüft und jeden Wahn verbannt, durch welchen die Seele von Unruhe ergriffen wird [2]). Man muß demnach erkennen, daß von der praktischen Weisheit, aus der eine solche Ueberlegung und eine durch dieselbe geleitete Handlungsweise hervorgeht, die Glückseligkeit des menschlichen Lebens abhangt [3]).

Diese Weisheit lehrt uns, daß zwischen der Uebung der Tugenden und dem Wohlbefinden ein natürliches Band Statt findet und daß das letztere von der ersteren unzertrennlich ist [4]). Der Tugendhafte behauptet, so sehr es Menschen möglich ist, immer die Seelenruhe, der Lasterhafte wird immer von Unruhe geplagt [5]). Sie befreit uns ferner von der Todesfurcht und läßt uns den Tod aus dem Gesichtspunct betrachten, daß er für uns etwas Gleichgültiges ist, daß er uns gar nichts angeht. Denn solange wir sind, ist der Tod nicht da, wenn aber der Tod da ist, sind wir nicht mehr. Alles an sich Gute und Böse besteht nur in der angenehmen oder unangenehmen Empfindung. Der Tod ist nichts Anderes als die Beraubung der Empfindung; mithin ist er weder

---

1) Diog. L. X, 131. u. 132.

2) *ὁ νήφων λογισμός, ὁ τὰς αἰτίας ἐξερευνῶν πάσης αἱρέσεως καὶ φυγῆς καὶ τὰς δόξας ἐξελαύνων, ἀφ' ὧν πλεῖστος τὰς ψυχὰς καταλαμβάναι θόρυβος.* Diog. L. l. c.

3) l. c.

4) l. c. 140.: *οὐκ ἔστιν ἡδέως ζῆν, ἄνευ τοῦ φρονίμως καὶ καλῶς· καὶ δικαίως, ἄνευ τοῦ ἡδέως.* Vergl. 138.: *ὁ δ' Ἐπίκουρος ἀχώριστόν φησι τῆς ἡδονῆς τὴν ἀρετὴν μόνην· τὰ δ' ἄλλα χωρίζεσθαι, οἷον βρωτά.*

5) l. c. 144.

ein Gut noch ein Uebel [1]). Von Allem, was durch Weisheit und Tugend zum Behufe der Glückseligkeit des ganzen Lebens erworben werden kann, ist die Freundschaft bei weitem das Beste [2]).

148. Ueber die Epikureische Schule ist nichts weiter zu berichten, als erstens, daß sie eine sehr zahlreiche Menge von Anhängern zählte und also neben den drei anderen attischen Philosophenschulen in einem äußerlich blühenden Zustande sich erhielt [3]). Zweitens unterschied sie sich auch dadurch von den übrigen, daß sie durchaus keine Art von Veränderungen und Modificationen in ihren Lehrbegriffen zuließ. Allgemein herrschte unter den Epikureern eine solche Verehrung ihres Meisters, ein solches Festhalten an seinen Lehrsätzen und Aussprüchen, daß sie in keiner Hinsicht eine Abweichung von denselben sich gestatteten, wie dies auf das entschiedenste Seneca [4]) und in dichterisch beredter Weise Lucrez [5]) ausgesprochen hat.

---

[1]) l. c. 124.: συνέθιζε δ' ἐν τῷ νομίζειν, μηδὲν πρὸς ἡμᾶς εἶναι τὸν θάνατον, ἐπεὶ πᾶν ἀγαθὸν καὶ κακὸν ἐν αἰσθήσει· στέρησις δ' ἐστιν αἰσθήσεως ὁ θάνατος. Vergl. 139.

[2]) l. c. X. 148. Cic. de Fin. I. 20.

[3]) Diog. L. X. 9. Cic. de Fin. I. 7.

[4]) Epistola 33: apud istos (Epicureos), quidquid dicit Hermachus, quidquid Metrodorus, ad unum refertur. Omnia quae quisquam in illo contubernio locutus est unius ductu et auspiciis dicta sunt. Im gleichen Sinn urtheilt Numenius bei Euseb. Praep. Evang. XIV. 5. Vergl. Diog. L. l. c. IV. 43.

[5]) III, 9—13:

Tu pater et rerum inventor, tu patria nobis
Suppeditas praecepta tuisque ex inclute chartis
Floriferis ut apes in saltibus omnia limant,
Omnia nos itidem depascimur aurea dicta,
Aurea, perpetua semper dignissima vita.

Die ältere Skepsis und die neuere Akademie.

1. Die ältere Skepsis.

149. Unter den möglichen Gegensätzen der Ansichten, zu denen das Streben nach der wissenschaftlichen Entwickelung der universellen Erkenntnißbegriffe, solange es noch auf dem Wege zu seinem Ziele sich befindet und in mehr oder weniger unzulänglichen Gesichtskreisen verweilt, zu führen vermag, war der eigentliche Skepticismus gegenüber der dogmatischen Philosophie bis zur Zeit des Pyrrho noch nicht zum Vorschein gekommen. Vorausgegangen waren ihm allerdings schon solche Vorstellungsweisen und Aeußerungen früherer Denker, welche, wenn sie in ihrem strengen und vollständigen Sinne genommen werden dürften, den skeptischen Standpunct bezeichnen würden. Zu diesen Aeußerungen ist, abgesehen von denen der Sophistik, das Sokratische Bekenntniß der eignen Unwissenheit zu rechnen, welches freilich in seinem wahren Sinne gefaßt, bei der in ihm enthaltenen Ironie, nicht gegen das Wissen überhaupt, sondern nur gegen die Forschungen der Kosmophysik und gegen Alles, was Sokrates für eine falsche Anmaßung des Wissens ansah, abweisend gerichtet war. Zu ihnen gehören gelegentliche Klagen in den Schriften des Demokrit, des Anaxagoras, des Empedokles, des Xenophanes und anderer speculativen Denker, Klagen über die Unergründlichkeit der Wahrheit, über die Abhängigkeit des menschlichen Urtheiles von bloßen Einrichtungen und Gebräuchen, über die Unzulänglichkeit unserer Fähigkeiten und unserer Lebensdauer zum Gewinn des Wissens [1]). Aber man kann

---

[1]) Man sehe hierüber erstens Cic. Acad. Quaest. I. 12, wo Cicero selbst die „confessio ignorationis“ nicht bloß dem Sokrates, sondern auch dem Demokrit, dem Anaxagoras, dem Empedokles, ja fast allen vorsokratischen Philosophen zuschreibt: qui nihil cognosci, nihil percipi, nihil sciri posse dixerunt, angustos sensus, imbecillos animos, brevia curricula vitae, et, ut Democri-

nicht sagen, daß die skeptische Vorstellungsart schon als eine bestimmte philosophische Denk- und Lehrweise in der ihr zukommenden Eigenthümlichkeit hervorgetreten wäre. Diese Eigenthümlichkeit besteht darin, daß das ernste, redliche, methodische Trachten nach Lösung der philosophischen Probleme seinen Endpunct in der Entdeckung gefunden zu haben glaubt und in dem praktischen Verhalten, welches durch die Entdeckung bestimmt wird: dem menschlichen Erkennen sei die objective Gewißheit der Wahrheit seiner Natur nach versagt, und keine Bemühung nach einer zuverlässigen Einsicht in den Causalzusammenhang der Dinge und in den inneren Zusammenhang zwischen dem Erkennen und dem erkennbaren Sein könne uns über die Zustände eines bloß subjectiven Fürwahrhaltens hinausführen. Durch den angedeuteten Charakter der Wahrheitsliebe und der Wissenschaftlichkeit unterscheidet sich der Skepticismus als eine zwar beschränkte und ungereifte, aber doch in dem Kreise der philosophischen Versuche eine Stelle einnehmende Betrachtungsweise von dem sophistischen Spiel mit Erkenntnißansichten, und als ein bestimmtes Resultat der angestellten Forschungen von einer noch im Forschen begriffenen, und bloß durch die bisherigen Ergebnisse der Philosophie noch nicht befriedigten Denkart, die mitunter auch als eine skeptische bezeichnet wird.

150. Pyrrho [1]), ein jüngerer Zeitgenosse des Aristoteles, wird als der Stifter der ältesten Schule der Skeptiker genannt. Er soll

---

tus, in profundo veritatem esse demersam, opinionibus et institutis omnia teneri, nihil veritati relinqui, deinceps omnia tenebris circumfusa esse dixerunt. Ferner vergleiche man aber auch Acad. Quaest. IV. 5, wo Cicero den Lucullus sagen läßt, daß jene Vorsokratiker nur mitunter, wenn sie bei einem Probleme stecken bleiben, solche skeptische Aeußerungen thun: isti physici raro admodum, quum haerent aliquo loco, exclamant — abstrusa esse omnia, nihil nos sentire, nihil cernere, nihil omnino, quale sit, posse reperire. l. c. 23.

[1]) geboren zu Elis, etwa um 376 vor Christo. Von seinem phi-

zuerst im Bezug auf die Sphäre der speculativen Untersuchungen den Grundsatz der Unerkennbarkeit des Seins und einer Zurückhaltung des entschiedenen Urtheiles als das leitende Princip seiner Betrachtungen geltend gemacht haben [1]). Genaueres ist über seine Lehrweise und seine Wirksamkeit zwar nicht bekannt. Jedoch geht hierüber so viel aus den wenigen glaubwürdigeren Nachrichten hervor, daß er mit der skeptischen, die Frage nach der zuverlässigen Erkennbarkeit des Seins der Dinge betreffenden Richtung seiner Denkart und seiner Vorträge eine positive entschiedene ethische Lehre verband. Er stellte als den obersten praktischen Grundsatz die Behauptung auf: das höchste und einzige Ziel des menschlichen Strebens, das oberste, ja alleinige Gut sei das sittlich würdige Leben, sei die Tugend, außer ihr sei gar nichts begehrungswerth [2]). Er

---

losophischen Bildungsgange ist uns nichts Näheres bekannt. Er soll vorzugsweise die Demokritischen Schriften geschätzt haben und wird auch als ein Schüler und Gefährte des Demokriteers Anaxarchus bezeichnet, mit welchem er den König Alexander von Macedonien auf dessen Feldzügen begleitet habe. In jenen Schriften konnte er allerdings eine Anregung zu seiner skeptischen Denkweise finden. Unstreitig hat aber auch das Beispiel des Sokrates, dem er nachgeeifert zu haben scheint, in jeder Hinsicht bedeutend auf ihn eingewirkt. In seiner Vaterstadt, wo wir annehmen dürfen, daß er als Lehrer der Philosophie gewirkt hat, die Strenge seiner Sittenlehre durch sein Leben bethätigend, erhielt er die Würde eines Oberpriesters und ward von seinen Mitbürgern so sehr geehrt, daß sie um seinetwillen jedem Philosophen in ihrem Gebiete die *ἀτέλεια* bewilligten. Er lebte bis zu seinem neunzigsten Jahre. Diog. L. IX. 61 — 108. Euseb. Praep. Evang. XIV. 6. 18. Suid. s. v. *Πύῤῥων*.

1) *τὸ τῆς ἀκαταληψίας καὶ ἐποχῆς εἶδος εἰςαγαγών*. Diog. L. IX. 61. 62. 105. 106. 107. Man vergleiche die Definition des Skepticismus bei Sextus Empirikus Pyrrh. Hypot. I, 6.

2) Cic. de Fin. IV. 16. Itaque mihi videntur omnes quidem illi errasse, qui finem bonorum esse dixerunt: honeste vivere. Sed

hinterließ keine schriftliche Aufzeichnung seiner Ansichten [1], gewann sich aber für dieselben durch seinen mündlichen Unterricht Anhänger, unter denen nur Einer genannt wird, Timon aus Phlius, der ein fruchtbarer Schriftsteller, besonders in Versen, gewesen sein soll und welchen Sextus Empirikus als den Dollmetscher der Gedanken des Pyrrho bezeichnet [2]. So ward er Gründer einer Schule der Pyrrhoneer, welche sich zu den Sokratischen Schulen zählte [3]. Einen Anspruch auf diese Benennung zu machen war sie unstreitig vollkommen berechtigt durch die Tendenz und den Inhalt ihrer Sittenlehre, durch die von ihr angenommene Identität der Eudämonie, des geistigen Wohlbefindens und des Wohlverhaltens. Sie erhielt sich nicht lange, sondern ward, wie mehrere kleine philosophische Nebenschulen, die gleichfalls als Sokratische sich betrachteten, wie die megarische, die eretrische und andere, bald durch das überwiegende Ansehen der attischen Hauptschulen verdrängt [4]. Eine Verwandtschaft des Geistes Pyrrho's mit dem Sokratischen erscheint in demjenigen, was von seiner Sinnesart, seinem Gleichmuthe, seiner Standhaftigkeit und seiner Selbstbeherrschung berichtet wird [5], und insbesondere in den Zügen, welche Timon in einer Stelle der „Sillen" zu seiner preisenden Schilderung hervorhebt. Pyrrho, sagt dort Timon, habe stets in vollkommener Seelenruhe gelebt, wie ein Gott unter den Menschen hervorragend, er habe nicht um die Probleme der Naturforschung sich gekümmert, wohl aber die Kunst gefunden, über die blinde Verehrung der Meinungen, wie

---

alius alio magis, Pyrrho scilicet maxime, qui virtute constituta, nihil omnino, quod appetendum sit, relinquat. l. c. II. 13.

[1]) Euseb. praep. evang. XIV, 18. Diog. L. prooem. 16. IX. 102.

[2]) Sext. Emp. adv. Math. I. 53: *ὁ προφήτης τῶν Πύῤῥωνος λόγων.*

[3]) Cic. de orat. III. 17.

[4]) Cic. de offic. I. 2.

[5]) Diog. L. IX. 63—68.

über den eitlen Dünkel der Sophisten sich zu erheben, und die Fessel jeder betrügerischen Ueberredung zu zerbrechen [1]).

151. Der Schüler Pyrrho's, Timon aus Phlius [2]), stellte die Grundsätze seines hoch verehrten Lehrers schriftlich dar, und zwar, wie aus den wenigen Bruchstücken, die uns von seinen Werken bewahrt worden sind, hervorgeht, mit Geist und Leben, aber nicht in wissenschaftlicher Form. Die bedeutendste unter den Schriften, die er der Vertheidigung der Skeptik widmete, scheint diejenige gewesen zu sein, welche unter dem Namen „Σίλλοι“ angeführt wird. Sie war, wie ihr Titel andeutet, ein satirisches Gedicht und enthielt eine spottende Widerlegung der dogmatischen Philosophen aus älterer und neuerer Zeit. Was nun den wesentlichen Gehalt und Zusammenhang der von ihm geltend gemachten skeptischen Lehre betrifft, so folgte er unstreitig auch darin der Ansicht seines Lehrers, daß er sie als ein unerläßliches Mittel betrachtete, um zu dem obersten Ziel des menschlichen Strebens, zu der wahren, nur in dem Wohlverhalten selbst bestehenden Glückseligkeit zu gelangen. In diesem Sinne nahm er an, daß derjenige, der glückselig werden

---

1) l. c. 65.

2) Er soll zuerst in Megara ein Schüler des Stilpo (vergl. oben §. 55.) gewesen sein. Bereits verheirathet begab er sich nach Elis und schloß sich dort dem Pyrrho an. Er war auch Arzt und wird als Verfasser einer großen Anzahl von Schriften genannt, von denen einige in Prosa, die meisten aber poetisch in verschiedenen Dichtungsarten, hauptsächlich in der dramatischen und iu der satirischen waren. Seine Sillen verschafften ihm den Namen des Sillographen, durch welchen er von einem älteren Timon, dem Menschenhasser, einem Athenienser und Zeitgenossen des Sokrates unterschieden wurde. Eine Zeitlang hielt er in Chalcedon Vorträge, wodurch er sich so viel erwarb, daß er sein übriges Leben sorgenfrei zubringen konnte, was in Athen geschah. Er soll, wie Pyrrho, ein sehr hohes Alter erreicht haben. Diog. L. IX. *Τίμων*.

wolle, auf drei Puncte seine Betrachtung zu lenken habe. Der erste bestehe in der Frage: wie die Gegenstände unseres Wahrnehmens und Vorstellens an sich selbst beschaffen sein? Der zweite: auf welche Weise wir uns zu ihnen verhalten müssen? Der dritte: welcher Gewinn uns zu Theil werde, wenn wir uns so zu ihnen verhalten [1])? Im Betreff des ersten Punctes führte die Pyrrhoneische Untersuchung zu dem Resultate, daß die Dinge, insofern sie als an sich seiende betrachtet werden, sämmtlich auf gleiche Weise für uns gleichgültig, daß sie unbeständig und ungewiß sein, und daß nichts über sie durch unser Urtheil entschieden werden könne. Im Betreff des zweiten Punctes ergebe sich daher, daß unseren Sinneswahrnehmungen und unseren Meinungen weder objective Wahrheit noch Falschheit zukomme. Man dürfe deshalb ihrer Objectivität den Glauben weder schenken noch versagen, sondern müsse ohne eine Meinung, unbeugsam und unerschüttert von einem jeden Dinge aussprechen: daß es nicht mehr ist, als nicht ist. Drittens sei der aus einem solchen Verhalten für uns hervorgehende Gewinn die Freiheit von entschiedenen Behauptungen und die unerschütterliche Gemüthsruhe [2]). Es versteht sich, daß die skeptische Unentschiedenheit des Urtheiles und die Ungewißheit der Dinge von Pyrrho und Timon nur auf das Sein bezogen wurde, insofern es sowohl der philosophisch dogmatischen, als der gemeinen populären Vorstellungsweise für ein objectives, unabhängig von unserer Auffassung vorhandenes gilt. Das Gegebensein desjenigen, was unseren Sinneswahrnehmungen erscheint, räumten sie natürlicher Weise ein, nur dies hielten sie für ungewiß, ob das Erscheinende wirklich so sei, wie es erscheine [3]). In Hinsicht der Wirklichkeit des

[1]) Aristoc. ap. Euseb. praep. evang. XIV. 18: ὁ μαθήτης Πύῤῥωνος Τίμων φησὶ δεῖν τὸν μέλλοντα εὐδαιμονήσειν εἰς τρία ταῦτα βλέπειν· πρῶτον μὲν ὁποῖα πέφυκε τὰ πράγματα· δεύτερον δὶ, τίνα χρὴ τρόπον ἡμας πρὸς αὐτὰ διακεῖσθαι· τελευταῖον δέ, τί περιέσται τοῖς οὕτως ἔχουσι.

[2]) Euseb. l. c.

[3]) Diog. L. IX. 103—107. Hier zeigt sich ein Punct, in welchem

den Phänomenen zum Grunde Liegenden müsse von dem Skeptiker die Maxime angewandt werden, daß nicht das eine mehr, wie das andere, gelte[1]), daß keine Behauptung der andern vorgezogen und nichts bestimmend festgesetzt werden dürfe. Während sie aber so über das Sein der erscheinenden Dinge urtheilten, ward hierdurch ihr oberster moralischer Grundsatz, daß die Tugend das einzig wahre Gut sei, nach ihrer Meinung nicht berührt, so daß Timon sagen konnte: er halte dies für das Wort der Wahrheit, in welchem er das richtig leitende Gesetz für das Handeln besitze, daß es eine ewige Natur des Göttlichen und des Guten gebe, aus welcher das gleichmäßigste Leben für den Menschen entspringe[2]).

152. Von Anhängern des Pyrrho, die neben und nach Timon aufgetreten, und welche nebst letzterem jene von Cicero erwähnte Pyrrhoneische Schule gebildet haben, die eine Sokratische habe heißen wollen und mit anderen ähnlichen, für Sokratisch sich ausgebenden kleinen Schulen längst der höheren Lehrkraft und Darstellungskunst der Peripatetiker, Akademiker und Stoiker gewichen sei, sind uns keine durch Leistungen bekannt geworden. Bei Diogenes Laertius findet sich das Zeugniß des Menodotus dafür, daß Timon keinen Nachfolger gehabt habe, sondern daß die Schule eingegangen sei, bis ein gewisser Ptolemäus von Cyrene sie wieder erneuert habe.

---

sie durch die Demokritische Lehre insoweit eine Unterstützung erhielten, als Demokrit die Verstandeserkenntniß und die sinnliche Wahrnehmung einander entgegengesetzt und seiner Atomistik gemäß alle qualitativen Eigenschaften der Körper als bloße Erscheinungen, welche durch die Subjectivität unserer Sinnesauffassung bedingt sein, betrachtet hatte.

[1]) *οὐδὲν μᾶλλον.* Diog. L. IX. 74.

[2]) Tim. ap. Sext. Emp. adv. Math. XI. 20:

ἦ γὰρ ἐγὼν ἐρέω, ὥς μοι καταφαίνεται εἶναι,
μῦθον ἀληθείης, ὀρθὸν ἔχων κανόνα,
ὡς ἡ τοῦ θείου τε φύσις καὶ τἀγαθοῦ αἰεὶ,
ἐξ ὧν ἰσότατος γίνεται ἀνδρὶ βίος.

Dem werden aber dort die abweichenden Berichte des Hippobotus und des Sotion entgegengestellt, nach denen Timon vier Schüler gehabt, unter denen der eine, Euphranor, der Lehrer des Eubulus gewesen sei, aus dessen Unterricht jener Ptolemäus hervorgegangen. Als des Ptolemäus Schüler werden Sarpedon und Heraklides genannt, und somit ist die Reihe der unbekannten Nachfolger Timon's bis auf den berühmten Aenesidemus geführt[1]). Seit Timon machte sich also die Skepsis außerhalb der Akademie so lange nicht bemerklich, als ihr innerhalb der Akademie seit Arcesilaus der glänzende Platonische Lehrstuhl eingeräumt war. Kaum aber, daß hier nach langem Kampf mit der Stoa endlich der Friede geschlossen und durch Antiochus der Dogmatismus in die Schule der Platoniker zurückgeführt war, so erhob sich wieder jenseits dieser Schule der Skepticismus zu einer gewissen Thätigkeit, welche, wenn auch ohne Eigenthümlichkeit, doch durch Sammlung und Reproduction des aus der Vorzeit überlieferten Vorrathes der skeptischen Begriffe und Zweifelsgründe auf eine dem Charakter ihres Zeitalters gemäße Weise sich bekundete.

2. Die neuere Akademie.

153. Durch Arcesilaus, aus Pitane in Aeolis[2]), ward aus der Akademie die seit Xenokrates in ihr herrschende dogmatische Methode des Philosophirens verdrängt und statt derselben die skeptische in ihr eingeführt[3]). Arcesilaus hatte in Athen zuerst den Nach-

---

[1]) Diog. L. IX. 115. 116. Euseb. praep. evang. XIV. 18.

[2]) geboren Ol. 116, 1, vor Chr. 316, gestorben Ol. 134, 4, vor Chr. 241, fünf und siebzig Jahre alt. Im Besitz eines großen Vermögens erlangte er in seiner Vaterstadt eine ausgezeichnete Jugendbildung und widmete sich hierauf in Athen dem Studium der Philosophie. Sein Scharfsinn und seine Beredsamkeit, sein Reichthum von Kenntnissen, sein humaner und sittlich edler Charakter machten ihn der Ehre würdig, Vorsteher der Akademie zu werden. Diog. L. IV. 28—45.

[3]) Cic. Acad. Quaest. I, 12. Uns genügt zur Unterscheidung die

folger des Aristoteles Theophrast gehört, war aber später ein Schüler der Akademiker Polemo und Krantor geworden. Er erhielt nachmals den Lehrstuhl in der Akademie, welchen ein gewisser Sokratides ihm abtrat, der in dieser Stelle unmittelbar auf Krates gefolgt war [1]).

Die skeptische Betrachtungsweise behauptete sich von nun an eine geraume Zeit in der Akademie, nahm aber hier eine eigenthümliche, von der älteren griechischen Skepsis abweichende Gestalt an. Sextus Empirikus unterscheidet den Lehrbegriff der neueren Akademie von dem skeptischen und gibt denjenigen Unrecht, welche zwischen jenem und diesem keine Verschiedenheit anerkennen wollten [2]). Doch trat diese Abweichung, wie er urtheilt, noch nicht in der Lehrweise des Arcesilas, sondern erst in der Folge hervor [3]).

154. Daß Arcesilas, ungeachtet er zum Skepticismus sich bekannte, dennoch den Lehrstuhl in der Akademie einnehmen konnte,

---

einfache, bei Cicero sich findende Entgegensetzung der älteren und der neueren Akademie. Von den Alten wurden häufig drei, auch vier und fünf Akademieen angenommen. Sext. Emp. Pyrrh. Hypot. I, 220.: Ἀκαδημίαι δὲ γεγόνασιν, ὥς φασι, οὐ πλείους μὲν ἢ τρεῖς· καὶ μία μὲν καὶ ἀρχαιοτάτη, ἡ τῶν περὶ Πλάτωνα· δευτέρα δὲ καὶ μέση ἡ τῶν περὶ Ἀρκεσίλαον, τὸν ἀκουστὴν Πολέμωνος· τρίτη δὲ καὶ νέα, ἡ τῶν περὶ Καρνεάδην καὶ Κλειτόμαχον· ἔνιοι δὲ καὶ τετάρτην προστιθέασι τῶν περὶ Φίλωνα καὶ Χαρμίδαν· τινες δὲ καὶ πέμπτην καταλέγουσι τὴν τῶν περὶ τὸν Ἀντίοχον.

1) Diog. L. IV, 32.

2) Pyrrh. Hypot. I, 1—4. 220—235.

3) l. c. I, 232: ὁ μέντοι Ἀρκεσίλαος, ὃν τῆς μέσης Ἀκαδημίας ἐλέγομεν εἶναι προστάτην καὶ ἀρχηγόν, πάνυ μοι δοκεῖ τοῖς Πυῤῥωνείοις κοινωνεῖν λόγοις, ὡς μίαν εἶναι σχεδὸν τὴν κατ' αὐτὸν ἀγωγὴν καὶ τὴν ἡμετέραν. 226.: οἱ δὲ ἀπὸ τῆς νέας

den er durch Talent und Bildung verdiente, wird aus der Form, in welcher der Stifter der Akademie seine Philosopheme dargestellt, uns hinreichend begreiflich. Ueber Plato selbst fanden in späteren Zeiten, wie Sextus berichtet[1]), die verschiedenen Urtheile Statt, daß Einige zu den Skeptikern, Andere zu den Dogmatikern ihn zählten, noch Andere ihn zufolge eines Theiles seiner Aeußerungen zu dieser Partei, zufolge eines anderen zu jener rechnen wollten. Arcesilas erblickte unstreitig in seinem großen Vorgänger nicht weniger wie in Sokrates einen Skeptiker oder Zetetiker in der edelsten Bedeutung dieses Wortes. Ihm galt Plato für einen solchen Denker, der zwar dem vollkommensten inneren Berufe gefolgt sei, indem er über die wichtigsten Fragen und Angelegenheiten der theoretischen und praktischen Vernunft sein Leben hindurch nachgedacht und seine Schüler zu gleichen Forschungen angeleitet, der aber keineswegs ein allgemeingültiges Lehrgebäude habe ausführen wollen, sondern eben so, wie Sokrates und wie die vorzüglichsten unter den früheren Philosophen, der eng gezogenen Schranken des menschlichen Erkenntnißvermögens sich bewußt gewesen sei und die Bedenklichkeit anerkannt habe, über die schwierigsten Untersuchungsgegenstände eine entscheidende Behauptung zu fällen[2]). Arcesilas berief

---

Ἀκαδημίας, εἰ καὶ ἀκατάληπτα εἶναι πάντα φασί, διαφέρουσι τῶν σκεπτικῶν. κ. τ. λ.

[1]) Sext. Emp. Pyrrh. Hypot. I, 221: τὸν Πλάτωνα οὖν οἱ μὲν δογματικὸν ἔφασαν εἶναι, οἱ δὲ ἀπορηματικόν, οἱ δὲ κατὰ μέν τι ἀπορηματικόν, κατὰ δέ τι δογματικόν.

[2]) Cic. Acad. Quaest. I, 12. II, 5. u. 23. An der letzteren Stelle sagt Cicero ganz im Sinne des Arcesilas: Et ab his ajebas removendum Socratem et Platonem, cur? an de ullis certius possum dicere? vixisse cum his equidem videor, ita multi sermones perscripti sunt, e quibus dubitari non possit, quin Socrati nihil sit visum sciri posse. Excepit unum tantum, scire se, nihil se scire, nihil amplius. Quid dicam de Platone, qui certe tam multis libris haec persecutus non esset, nisi proba-

sich demnach auf das Beispiel, welches ihm in der Skepsis die Denker der Vorzeit gegeben, und anstatt für einen Urheber von Neuerungen in der Akademie gelten zu wollen, glaubte er vielmehr bei Sokrates und Plato die Ansichten zu finden, die er von der Unerkennbarkeit der Dinge und der Zurückhaltung des Urtheils hegte. Er schrieb sich nur das Streben zu, die ächte ursprüngliche Bedeutung der akademischen Lehre wieder herzustellen [1]). So rief er auch die Sokratische Unterrichtsmethode wieder zurück, die von seinen Vorgängern nicht befolgt worden war, indem er den Gebrauch einführte, daß seine Schüler, anstatt seinem Vortrage zuzuhören, selbst zuerst ihre Meinungen aussprechen mußten, die er dann angriff und welche jene gegen ihn vertheidigten, so lange sie vermochten [2]).

155. Eine unmittelbare und lebendige Anregung erhielt das Streben des Arcesilas durch den Gegensatz gegen das System, welches mit dem Anspruch, eine Verbesserung des Platonischen zu sein und consequent und unerschütterlich alle Foderungen der Vernunft zu befriedigen, in der Stoa kurz zuvor sich erhoben hatte, ehe er Vorsteher der Akademie ward. Daher bemerkt Cicero, Arcesilas habe alle seine skeptischen und polemischen Angriffe auf den Zeno

---

visset; ironiam enim alterius, perpetuam praesertim, nulla fuit ratio persequi. Plut. adv. Colot. 26.

[1]) Plut. l. c.: ὁ δὲ Ἀρκεσίλαος τοσοῦτον ἀπέδει, τοῦ καινοτομίας τινὰ δόξαν ἀγαπᾶν καὶ ὑποποιεῖσθαι τῶν παλαιῶν, ὥςτε ἐγκαλεῖν τοὺς τότε σοφιστάς, ὅτι προςτρίβεται Σωκράτει καὶ Πλάτωνι καὶ Παρμενίδῃ καὶ Ἡρακλείτῳ τὰ περὶ τῆς ἐποχῆς δόγματα καὶ τῆς ἀκαταληψίας.

[2]) Diog. L. IV, 28. Cic. de Finib. II, 1.: qui mos cum a posterioribus non esset retentus, Arcesilas eum revocavit instituitque ut ii, qui se audire vellent, non de se quaererent, sed ipsi dicerent, quid sentirent, quod cum dixissent, ille contra, sed, qui audiebant, quoad poterant, defendebant sententiam suam.

gerichtet[1]). Da nämlich dieser, der ehemals ein Schüler der Akademie gewesen, dadurch vollständig auszuführen glaubte, was Plato nur vorbereitet und eingeleitet habe, daß er ein abgeschlossenes und auf völlige Gewißheit der Wahrheit Anspruch machendes Lehrgebäude errichtete, so ward Arcesilas bei seiner ohnehin zum Skepticismus sich neigenden Denkart hierdurch angereizt, einen dem Zenonischen Dogmatismus ganz entgegengesetzten Sinn und Geist in den Platonischen Dialogen nachzuweisen. Demgemäß behauptete er, daß sowohl Plato's Meinung, wie nach dem Ausspruche der gesunden Vernunft, nur das durch sich selbst sich belohnende Interesse der Forschung und der Erwägung aller philosophischen Fragepuncte von zwei entgegenstehenden Seiten, nicht aber die Ausbeute eines ganz befriedigenden zweifellosen Wissens dem Menschen von der Natur bestimmt und erreichbar sei. Er gab seinem Gegner zu, daß die anschauliche Vorstellung eines sinnenfälligen Gegenstandes nicht zum begreifenden Erkennen geeignet sein würde, wenn sie möglicher Weise von einem anderen Objecte herrühren könnte, als von demjenigen, durch den sie gerade entstanden sei. Aber er suchte wider ihn dies geltend zu machen, daß es keine Erscheinung gebe, die einen ihr zum Grunde liegenden Gegenstand so genau und treu ausdrücke, daß sie nicht eben so, wie sie sich verhalte, durch einen anderen entstanden sein könne[2]). Da Arcesilas nun demzufolge überhaupt das Vorhandensein eines Kriteriums läugnete, durch welches die objective Wahrheit oder Falschheit der Erkenntnisse, welche die sinnenfälligen Außendinge betreffen, uns gewiß würde, so war es allerdings von ihm folgerecht, sich des assertorischen Urtheiles über die Zuverlässigkeit oder Unzuverlässigkeit des menschlichen Erkennens im Bezug auf die gesammte Außenwelt ganz zu enthalten. Dies drückt Cicero so aus: Arcesilas habe behauptet, es gebe

[1]) Acad. Quaest. I, 12.: cum Zenone, ut accepimus, Arcesilas sibi omne certamen instituit.

[2]) Cic. Acad. Quaest. II, 24.: incubuit autem in eas disputationes, ut doceret, nullum tale esse visum a vero, ut non ejusdem modi etiam a falso posset esse. Sext. Emp. adv. Math. VII, 154.

nichts, was man wissen könne; nicht einmal das könne man wissen, was Sokrates sich vorbehalten habe[1]).

156. Diese völlige Unentschiedenheit des Urtheils, welches assertorisch weder etwas zu bejahen noch zu verneinen sich erlaubt, ward aber von Arcesilas nur auf die Auffassung der uns erscheinenden Welt bezogen, keineswegs auf die Gültigkeit und Sicherheit alles unseres Denkens überhaupt. Die Vernunft, nahm er an, enthält die unmittelbar gewissen Behauptungen, denen unsere Beistimmung nicht versagt werden kann[2]). Was daher das praktische Gebiet der Philosophie betrifft, so hielt er daran fest, daß wir in unserer Vernunft die sichere Richtschnur für unser Handeln finden. Derjenige, erklärte er, der sonst über Alles sein Urtheil zurückhalte, werde doch die unbedingte Regel für Alles, was er zu wählen und zu meiden habe und überhaupt für sein gesammtes Thun und Lassen in der Vernunftmäßigkeit erkennen. Denn die wahre Glückseligkeit sei das oberste Ziel unseres Strebens, welches für unsere besonnene Einsicht als solches feststehe. Diese Einsicht, die praktische Weisheit spreche sich aus in der Beurtheilung unserer sittlich pflichtmäßigen Handlungen. Die schlechthin gebotene tugendhafte Handlung sei aber diejenige, deren Vollziehung in ihrer Vernunftgemäßheit ihren zureichenden Grund habe[3]).

---

[1]) Acad. Quaest. I, 12.: Itaque Arcesilas negabat, esse quidquam, quod sciri posset, ne illud quidem ipsum, quod Socrates sibi reliquisset. Sic omnia latere censebat in occulto neque esse quidquam, quod cerni aut intelligi possit; quibus de causis nihil oportere neque profiteri, neque affirmare quemquam neque assertione approbare. etc. Sext. Emp. Pyrrh. Hypot. I, 232 — 234.

[2]) Sext. Emp. adv. Math. VII. 154.: ὅτι ἡ συγκατάθεσις οὐ πρὸς φαντασίαν γίνεται, ἀλλὰ πρὸς λόγον· τῶν γὰρ ἀξιωμάτων αἱ συγκαταθέσεις.

[3]) Sext. Emp. adv. Math. VII, 158.: φησὶν ὁ Ἀρκεσίλαος, ὅτι ὁ περὶ πάντων ἐπέχων κανονιεῖ τὰς αἱρέσεις καὶ φυγὰς καὶ

Ein schriftliches Denkmal seiner wissenschaftlichen Thätigkeit scheint er nicht hinterlassen zu haben[1]).

157. Nachdem die nächsten Nachfolger des Arcesilas, Lacydes von Cyrene, Euandrus und Telekles, beide aus Phocis und gemeinschaftlich der Schule vorstehend, und Hegesinus oder Hegesilaus von Pergamus die skeptische Methode des Arcesilas in der Akademie aufrecht erhalten hatten, ohne übrigens etwas Eigenthümliches, was dem Andenken aufbewahrt worden wäre, zu leisten[2]), so bildete Karneades aus Cyrene[3]), welcher auf Hegesinus folgte, die für die neuere Akademie charakteristische Modification des Skepticismus aus. Er hatte mit Sorgfalt die Schriften der Stoiker und vorzüglich die des Chrysippus studirt und war durch die letzteren so bedeutend in seinen, obschon dem Stoicismus entgegengesetzten Ansichten angeregt und gefördert worden[4]), daß er mit einer scherzhaften Parodie des oben angeführten, das Ansehen des Chrysipp in der Stoa preisenden Jambus zuweilen zu sagen pflegte: Wenn kein Chrysippus war, so war auch ich nicht da[5]). Ohne jemals als Schriftsteller aufzutreten, erwarb er sich in seltenem

---

κοινῶς τὰς πράξεις τῷ εὐλόγῳ, κατὰ τοῦτό τε προερχόμενος τὸ κριτήριον κατορθώσει· τὴν μὲν γὰρ εὐδαιμονίαν περιγίνεσθαι διὰ τῆς φρονήσεως, τὴν δὲ φρόνησιν κινεῖσθαι ἐν τοῖς κατορθώμασι, τὸ δὲ κατόρθωμα εἶναι, ὅπερ πραχθὲν εὔλογον ἔχει τὴν ἀπολογίαν.

1) Diog. L. IV, 32.

2) Diog. L. IV, 59. u. 60. Clem. Alex. Strom. I. p. 301. Cic. Acad. Quaest. II, 6.

3) geboren Ol. 141, 3, 214 vor Chr., gestorben Ol. 162, 4, 129 vor Chr. Er war ein Schüler des Hegesinus, hatte aber auch den Stoiker Diogenes gehört. Diog. L. IV, 65. Plut. Vit. Cat. maj. 22. Gell. Noct. Att. VII, 14. Cic. Acad. Quaest. II, 6.

4) Diog. L. IV, 62.

5) *εἰ μὴ γὰρ ἦν Χρύσιππος, οὐκ ἂν ἦν ἐγώ.* Diog. L. l. c.

Maß Achtung und Ruhm durch den ungemeinen Scharfsinn und die eben so große Beredsamkeit, die seine mündliche Darstellung auszeichneten, deren Eindringlichkeit auch durch die Kraft seiner volltönigen Stimme unterstützt ward[1]. Seine Vorträge wurden so hoch geschätzt, daß die Rhetoren ihre eignen Schüler entließen, um bei ihm zu hören. Cicero rühmt von ihm: er habe in seinen Disputationen nie eine Sache vertheidigt, der er nicht Beifall verschafft, nie eine angegriffen, die er nicht umgestoßen[2]. Es ist aus seinen das Erkenntnißvermögen betreffenden Ansichten leicht zu begreifen, daß und warum er sich, wie Diogenes bemerkt, weniger mit physikalischen als mit moralischen Untersuchungen beschäftigte[3]. Leider sind uns von seinen ethischen Ansichten nur sehr wenige Nachrichten aufbehalten worden. Was uns Lactantius aus einer der beiden Reden, die unser Akademiker während seines Aufenthaltes zu Rom als Gesandter in zwei auf einander folgenden Tagen erst für und dann wider die Gerechtigkeit gehalten, und zwar aus der letzteren aufbewahrt, kann nicht als ein Denkmal jener Ansichten betrachtet werden, da diese Reden offenbar keine eigentlichen Lehrvorträge, sondern Prunkreden waren[4], in denen er nur eine Probe seiner Beredsamkeit und seiner Geschicklichkeit geben wollte, das nämliche Thema von zwei einander entgegengesetzten Seiten durchzuführen[5]. Dagegen von seiner Dialektik ist uns, hauptsächlich durch Sextus Empirikus[6], so viel überliefert worden, daß

---

[1]) Diog. L. IV, 62. 63. u. 65. Euseb. Praep. Evang. XIV. 8. p. 737. b. u. c. Cic. de Orat. II, 38.

[2]) Cic. l. c.: Carneadis vero vis incredibilis illa dicendi et varietas perquam esset optanda nobis, qui nullam unquam in illis suis disputationibus rem defendit, quam non probarit, nullam oppugnavit, quam non everterit.

[3]) Diog. L. IV, 62.

[4]) λόγοι ἐπιδεικτικοί, declamationes.

[5]) Lactant. Divin. Instit. V, 14—17. Quinctil. Inst. Orat. XII, 1.

[6]) Adv. Math. VII, 159—190. vergl. Pyrrh. Hypot. I, 227—232.

wir hiernach die wichtigsten der charakteristischen Lehrbegriffe, welche der Akademie in ihrer durch ihn veränderten Gestalt angehören, noch mit einiger Bestimmtheit anzugeben vermögen.

158. Karneades ging von der Thatsache des Bewußtseins aus, daß jede Sinneswahrnehmung eine Veränderung in dem Lebenszustande der psychisch lebenden Individuen ist und zwar eine durch eine Einwirkung von außen her entstandene, eine Anregung der Seelenthätigkeit, bei welcher die einwirkenden Gegenstände in die Sinne des Individuums fallen[1]). Durch das Vermögen, vermittelst Affection von außen her zur Sinneswahrnehmung bestimmt zu werden, in welchem das sinnliche Anschauungsvermögen besteht, unterscheiden sich die psychisch lebenden Einzelwesen von den seelenlosen[2]). Eigenthümlich ist der Affection, daß sie zugleich sich selbst als subjectiven Zustand und dasjenige, wodurch sie hervorgebracht wird und was ihr zum Grunde liegt, das Object, dem wahrnehmenden Subjecte kundgibt, so wie das Licht zugleich sich selbst und Alles, was in ihm sich befindet, offenbart[3]). In diesen beiden wesentlichen Eigenschaften ist sie die Anschauung oder die Erscheinung[4]). An ihr müssen zwei Verhältnisse unterschieden werden, das eine, in welchem sie zu dem vorgestellten Objecte, das andere, in welchem sie zu dem vorstellenden Subjecte steht[5]). Nach dem er-

---

[1]) Sext. Emp. adv. Math. VII, 160.: *ἡ δέ γε αἴσθησις ἀκίνητος μένουσα καὶ ἀπαθὴς καὶ ἄτρεπτος οὔτε αἴσθησίς ἐστιν οὔτε ἀντιληπτική τινος· τραπεῖσα δὲ καί πως παθοῦσα κατὰ τὴν τῶν ἐναργῶν ὑπόπτωσιν, τότε ἐνδεικνύει τὰ πράγματα.*

[2]) l. c.: *ἐπεὶ γὰρ αἰσθητικῇ δυνάμει διαφέρει τὸ ζῶον τῶν ἀψύχων. κ. τ. λ.*

[3]) l. c. 161.: *τοῦτο δὲ τὸ πάθος αὐτοῦ ἐνδεικτικὸν ὀφείλει τυγχάνειν καὶ τοῦ ἐμποιήσαντος αὐτὸ φαινομένου. κ. τ. λ.*

[4]) *ἡ φαντασία.*

[5]) l. c. 168.: *τοιαύτη δὲ οὖσα δύω ἂν ἔχοι σχέσεις, μίαν μὲν ὡς πρὸς τὸ φανταστόν, δευτέραν δέ, ὡς πρὸς τὸν φαντασιούμενον.*

sten ist sie entweder wahr oder falsch. Wahr ist sie, wenn sie ihrem Gegenstand entspricht, falsch, wenn sie mit ihm nicht übereinstimmt. Nach dem zweiten scheint sie uns entweder wahr oder falsch zu sein. Die Wahrheit ist ein objectives Verhältniß, welches auf keine Weise verwechselt werden darf mit dem subjectiven des Fürwahrhaltens, des Glaubens und der Ueberzeugung[1]). Nun ist das vollkommen gültig, was schon Arcesilas dargethan, daß es für die Wahrheit der menschlichen Erkenntnisse an einem zuverlässigen Kriterium mangelt. Ein solches müßte in der Sinneswahrnehmung gegeben sein. Denn sie ist die ursprüngliche Quelle aller unserer Erkenntnisse. Die Function des Verstandes zeigt sich darin, daß er beurtheilt, was ihm durch sie dargeboten worden. Der Stoff der Verstandesvorstellungen ist in den Anschauungen enthalten und es gibt keine anderen Anschauungen, als sinnliche. Ist es ungewiß, ob die Erscheinungen wahr sind, so theilt sich diese Ungewißheit auch dem Denken mit[2]). Aber in der Sinneswahrnehmung ist das in Rede stehende Kriterium nicht anzutreffen. Unläugbar ist, daß es auch irrige Wahrnehmungen gibt, daß die Anschauungen zuweilen, gleich unzuverlässigen Boten, von den Gegenständen, von denen sie uns zugesandt werden, untreue Botschaft überbringen. Hiernach darf man die Anschauung überhaupt nicht zum Kriterium der Wahrheit machen, man darf nicht behaupten: alles dasjenige sei wirklich, was sich in Anschauungen uns darstellt. Man muß vielmehr diesen Satz beschränken und darf ihn nur so fassen: Alles ist wirklich vorhanden, was sich in einer wahren Anschauung offenbart[3]). Ob aber eine Anschauung wahr sei

---

[1]) l. c. 168. u. 169.

[2]) l. c. 163 — 166. *μηδεμιᾶς δὲ οὔσης φαντασίας κριτικῆς, οὐδὲ λόγος ἂν εἴη κριτήριον, ἀπὸ φαντασίας γὰρ οὗτος ἀνάγεται καὶ εἰκότως· πρῶτον μὲν γὰρ δεῖ φανῆναι αὐτῷ τὸ κρινόμενον, φανῆναι δὲ οὐδὲν δύναται χωρὶς τῆς ἀλόγου αἰσθήσεως. κ. τ. λ.*

[3]) *κατὰ ἀνάγκην ἠκολούθησε τὸ μὴ πᾶσαν φαντασίαν δύνασθαι*

oder nicht, dies ist durch objective Gründe, aus Ermangelung derselben, nicht zu bestimmen. Denn es findet sich keine einzige, welche ein so ausschließlich eigenthümlicher Repräsentant eines bestimmten realen Dinges wäre, daß sie nicht in der nämlichen Beschaffenheit und Weise, in welcher sie von dem einen Objecte herrührt, auch von einem verschiedenen ihren Ursprung hätte nehmen können. Hiernach läßt sich der philosophische Zweifel im Allgemeinen nicht niederschlagen, ob unsere Anschauungen ihren Gegenständen entsprechen, ob die Dinge an sich so sind, wie sie uns erscheinen. Gesetzt auch, Anschauungen sind wahr, was bei vielen wenigstens nicht geläugnet werden kann, so werden wir doch ihrer Wahrheit nicht objectiv gewiß [1]).

159. Ungeachtet nun diese objective Gewißheit der Wahrheit und somit die Möglichkeit eines allgemeingültigen dogmatisch-philosophischen Systemes den Menschen versagt ist, so wird doch durch das Vorhandensein dieser Schranken unseres Erkenntnißvermögens und durch unsere Einsicht in dieselben keineswegs das Forschen und das Streben nach Ausbildung und Erweiterung unserer Kenntnisse unterdrückt. Vielmehr bleibt dies Streben, auch nachdem man das Bewußtsein seines absoluten Grenzpunctes gewonnen hat, sowohl um seines unmittelbaren theoretischen Zieles willen, als auch wegen seiner Beziehung auf das Handeln und Wohlbefinden die wichtigste Angelegenheit des menschlichen Verstandes. Denn es genügt zur Erreichung aller unserer Lebenszwecke, was durch die Natur unserer Intelligenz erfodert wird, daß wir den Gegensatz gelten lassen zwischen den Anschauungen, die uns als wahr, und zwischen denen, welche uns als falsch erscheinen, daß wir nur den ersteren unseren Beifall zollen und daß wir unserer Anerkennung dieses Ge-

---

κριτήριον ἀπολείπειν ἀληθείας, ἀλλὰ μόνην εἰ καὶ ἄρα τὴν ἀληθῆ. l. c. 163.

[1]) l. c. 164. Cic. Acad. Quaest. II, 31.

gensatzes gemäß unsere Urtheile als subjective Behauptungen bestimmen [1]).

Zur Festsetzung der subjectiven Gültigkeit unserer Verstandesvorstellungen, der Begriffe und Urtheile, bietet sich hiernach ein Kriterium dar. Nur diejenigen unter ihnen, die aus wahr scheinenden Anschauungen sich ableiten lassen, können jene Gültigkeit besitzen. In der als wahr erscheinenden Anschauung liegt also das genannte Kriterium, doch nicht schlechthin, sondern wir müssen hier die dunkle Anschauung, deren Gegenstand entweder wegen seiner Kleinheit, oder wegen des zu großen Abstandes von unseren Sinnesorganen oder wegen Schwäche der letzteren undeutlich und verworren aufgefaßt wird, von der klaren unterscheiden. Die letztere ist als jenes Kriterium zu betrachten. Sie ist es aber in einem weiten Umfang, innerhalb dessen mehrere Abstufungen der Evidenz der Erscheinung und der Zuverlässigkeit unseres Fürwahrhaltens sich finden [2]).

Ueberhaupt ist hier noch Folgendes zu bemerken. Ungeachtet wir uns dessen bewußt sind, daß sich zuweilen eine falsche, nämlich eine später von uns in ihrer Falschheit anerkannte Anschauung in die Reihe der für wahr geltenden einschleicht, so darf uns dies doch nicht abhalten, im Allgemeinen denen, die uns als wahr mit hinlänglicher Klarheit erscheinen, Beifall zu ertheilen. Denn für die Urtheile, wie für die Handlungen ist dasjenige vollkommen geeignet, eine Regel abzugeben, was meistentheils geschieht, und es gehört dies zu den seltneren Fällen, daß wir uns von der Falsch-

---

[1]) Cic. l. c. 31—33. Die als wahr sich darstellende Anschauung ward von Karneades mit den Ausdrücken „πιθανὴ φαντασία, πιθανότης und ἔμφασις“ bezeichnet, was Cicero durch „probabile visum“ übersetzt.

[2]) Sext. Emp. l. c. 171—174.: ἡ δὲ φαινομένη ἀληθὴς καὶ ἱκανῶς ἐμφαινομένη κριτήριόν ἐστι τῆς ἀληθείας· κριτήριον δὲ οὖσα, πλάτος εἶχεν ἱκανόν.

heit einer als wahr sich darbietenden klaren Anschauung später überzeugen [1]).

Die Anschauungen beziehen sich nie auf einfache vereinzelte Merkmale, sondern immer trifft eine Menge von Wahrnehmungen verschiedener Eigenschaften, Zustände und Verhältnisse in einer Anschauung zusammen. Demzufolge hängt ein Gradunterschied ihrer subjectiven Gültigkeit davon ab, ob alle Umstände in ihr sich vereinigen, um die Vorstellung eines Gegenstandes hervorzubringen, oder ob noch dieses und jenes Merkmal mit den übrigen nicht in Einstimmung ist und der Vorstellung des Ganzen, zu der uns die übrigen führen, nicht angemessen zu sein scheint. Im ersten Fall ist die Anschauung die durch Uebereinstimmung aller Merkmale einleuchtende [2]). Diese Merkmale prüfen wir entweder sämmtlich und vergleichen sie mit einander oder nicht [3]). Bei alltäglichen Gegenständen bedürfen wir, um uns zum Urtheil und zur Handlung bestimmen zu lassen, nur der als wahr erscheinenden Anschauung überhaupt, bei bedeutenderen der durch Uebereinstimmung aller Merkmale einleuchtenden, endlich bei denjenigen, welche die wichtigsten sind und auf unsere Glückseligkeit Einfluß haben, der durchgängig geprüften. Nicht immer sind wir im Stande, bei der Ertheilung des Beifalls, welchen die Anschauungen in Anspruch nehmen, jenes Erfoderniß zu berücksichtigen. Mitunter verwehren uns dies Zeit und Ort, und wir müssen uns dann mit einem hinsichtlich auf die Wichtigkeit des Gegenstandes nicht zureichenden Grade der Evidenz begnügen [4]).

---

1) l. c. 175.

2) Sext. l. c. 176 — 180. *ἡ πιθανὴ ἅμα καὶ ἀπερίσπαστος φαντασία*, visum, quod nulla re impeditur. Cic. Acad. Quaest. II, 32.

3) Sext. l. c. 181 — 184. Die durchgängig geprüfte Anschauun heißt *ἡ διεξωδευμένη φαντασία*, probabile ex circumspectione aliqua et accurata consideratione. Cic. Acad. Quaest. II. 11.

4) Sext. l. c. 185 — 190.

160. Was den Streit des Karneades gegen die stoische Dogmatik, den er stets mit dem lebhaftesten Eifer führte[1]), betrifft, so sind uns einige Proben desselben aufbehalten worden, unter denen besonders seine Bekämpfung ihrer Meinung, von Gott eine gewisse Erkenntniß zu besitzen, berücksichtigungswerth ist. Er griff den stoischen Begriff von Gott als von einem belebten und beseelten Wesen an. Diesem Begriff fand er es angemessen, daß der Gottheit, ebensowohl wie dem Menschen, Sinnesorgane und Empfindungsweisen zugesprochen werden, und zwar um so mehrere, je mehr ihr Wahrnehmungsvermögen das menschliche übertreffe. Hiernach könne es nicht fehlen, daß sie Lust und Unlust empfinden, Begehrungen und Verabscheuungen hegen, den Veränderungen und auch dem Uebergang in einen schlechteren Zustand unterworfen sein, ja endlich sogar dem Untergang unterliegen müsse[2]). Ueberhaupt lasse sich aus unzähligen Umständen folgern, daß nichts Empfindendes unvergänglich sei, und daß folglich kein psychisch lebendes Wesen ewig fortdauern könne. Man sehe sich also genöthigt, Gott, weil er ein solches Wesen sei, als vergänglich zu denken, was aber ungereimt sei, so daß man unmöglich annehmen dürfe, es gebe einen Gott[3]). Eben so, von dem stoischen Grundsatz ausgehend, daß jedes reale Subsistirende körperlich sei, hob er hervor, daß der Gottheit, weil die Körperlichkeit, auch die Vergänglichkeit zukommen müsse. Denn jeder Körper, als solcher, falle der Zerstörung anheim, mögen seine Bestandtheile einfache oder gemischte sein, indem entweder das in ihm Zusammengesetzte sich auflöse, oder sein gegebener Stoff in einen anderen sich verwandle[4]). Auch bewies Karneades seinen Gegnern, daß Gott eben so wenig als unendlich,

---

[1]) Cic. Tusc. Quaest. V. 29.: sed is (Carneades), ut contra Stoicos, quos studiosissime semper refellebat et contra quorum disciplinam ingenium ejus exarserat.

[2]) Sext. Emp. adv. Math. IX. 138—148. Cic. de Nat. Deor. III. 12. u. f.

[3]) Cic. l. c. Sext. l. c.

[4]) Sext. Emp. l. c. 180. 181. Cic. l. c.

wie als endlich gedacht werden könne. Nicht als unendlich, weil ihm Bewegung und Beseelung zukommen müsse. Denn das sich Bewegende gehe von einer Stelle des Raumes in die andere über, sei also ein im Raume Begrenztes, und in einem beseelten Wesen werde der ganze Körper, vom Centrum bis zur Peripherie und umgekehrt, von der Lebenskraft durchdrungen, während dem Unbegrenzten kein Umfang und kein Mittelpunct zukomme. Aber auch nicht als endlich könne er gedacht werden. Denn das Endliche sei nur ein Theil des Unendlichen und das Ganze sei besser, als ein Theil. Also würde etwas besser sein müssen, als Gott, wenn er endlich wäre. Da nun das Göttliche weder als unbegrenzt, noch als begrenzt vorgestellt werden dürfe und da es neben diesem Gegensatz kein Drittes gebe, so sei seine Annahme etwas Nichtiges[1]). Gleichfalls von dieser Seite suchte Karneades die Undenkbarkeit des stoischen Gottesbegriffes nachzuweisen, daß er darthat, dem Göttlichen könne die Tugend weder zugesprochen, noch abgesprochen werden. Würde sie ihm fehlen, so wäre es etwas Schlechtes, eine böse dämonische Macht. Besäße es sie, so wäre sie etwas Besseres, als es selbst. Auch nicht weniger aus dem Grunde könne ihm keine der Tugenden eigen sein, weil keine dem Begriffe des göttlichen Wesens entspreche. Die vernünftige Einsicht könne man ihm nicht beilegen, welche aus der Erkenntniß des Guten und des Bösen und desjenigen, was weder gut noch böse sei, bestehe. Wozu brauche der, den nichts Uebles treffe noch treffen könne, eine Auswahl des Guten und des Bösen? Wozu Vernunft und Verständniß? Eben so wenig könne ihm Gerechtigkeit, Mäßigkeit, Tapferkeit zustehen[2]). — Es liegt am Tage, daß Karneades durch solche dialektische verneinende Begriffsbehandlungen nichts Anderes, als den dogmatistischen Stoikern tüchtig zu schaffen und ihnen die Unsicherheit ihres Lehrgebäudes fühlbar machen wollte. Cicero[3]) erkennt dies als einen unerläßlichen Erfolg seiner

---

[1]) Sext. Emp. l. c. 148 — 150.

[2]) Sext. Emp. l. c. 167. Cic. de Nat. Deor. III. 15.

[3]) de Nat. Deor. I. 2.: contra quos (Stoicos) Carneades ita multa

Angriffe, daß er diese ohnehin schon nicht lässigen Denker zur eifrigsten Wahrheitsforschung anregen mußte.

161. Unter Karneades erreichte die neuere Akademie ihren höchsten Glanzpunct. Sein Lehrbegriff ward hier erhalten und zugleich auch schriftlich dargestellt durch seinen Schüler und Nachfolger Klitomachus aus Karthago, dessen zahlreiche Schriften für uns verloren gegangen sind[1]. Diesem folgte sein berühmtester Schüler, Philo, aus Larissa in Thessalien, der nach dem Ausbruche des ersten Krieges zwischen den Römern und Mithridates, auf dessen Seite Athen mit den meisten griechischen Städten stand, im Jahre 87 vor Chr. Geb. nebst den vornehmsten Atheniensern nach Rom flüchtete. Hier lehrte er eine geraume Zeit Philosophie und Beredsamkeit und fand einen eifrigen Schüler an dem damals ein und zwanzigjährigen Cicero[2]. Er blieb zwar im Ganzen genommen noch der skeptischen Ansicht mit Ueberzeugung getreu, was wir ungeachtet einer dagegen sprechenden Angabe des Numenius bei Eusebius kaum bezweifeln dürfen[3], da Cicero, der mit seiner Denk- und

---

disseruit, ut excitaret homines non socordes ad veri investigandi cupiditatem.

[1]) Diogenes Laertius erzählt von ihm, IV, 67.: Sein ursprünglicher Name war Asdrubal, er philosophirte schon in seiner Vaterstadt in punischer Sprache. Er war vierzig Jahre alt, als er nach Athen kam und ein Zuhörer des Karneades ward. Seine Thätigkeit war so ausgezeichnet groß, daß er über vierhundert Bücher schrieb. Er wurde Nachfolger des Karneades und trug durch seine Schriften am meisten zur Verbreitung der Kenntniß und des Verständnisses der Ansichten seines Lehrers bei. Er zeigte sich vertraut mit den Lehrbegriffen nicht bloß der akademischen, sondern auch der peripatetischen und der stoischen Schule. — Auch Cicero rühmt sein Talent und seinen Fleiß, Acad. Quaest. II, 6. u. 31.

[2]) Cic. Brut. c. 89. Tusc. Quaest. II, 3.

[3]) Euseb. Praep. Evang. XIV. 9. Hier erzählt Numenius, Philo

Lehrweise unstreitig fortwährend genau bekannt blieb, sagt, solange Philo gelebt, habe es der Akademie nicht an einem Vertheidiger gefehlt. Darin aber näherte er sich mehr dem Dogmatismus, als seine Vorgänger, daß er behauptete, im Allgemeinen sein die Dinge ihrer Natur nach erkennbar, was Karneades weder behauptet, noch geläugnet, sondern unentschieden gelassen hatte[1]). Weil es indessen dem Menschen im Bezug auf die einzelnen sinnenfälligen Dinge an dem sicheren Kriterium zur Unterscheidung der Wahrheit von der Falschheit mangele, nämlich an anschaulichen Vorstellungen, die von ihren Gegenständen so genau und entsprechend in der Seele sich abgedrückt hätten, wie sie von andern Gegenständen nicht in gleicher Bestimmtheit herrühren könnten, weil also doch falsche unter die wahren mit einem nicht zu enthüllenden täuschenden Scheine sich mischen, so könne man der Wahrheit in den Erkenntnissen der Außenwelt nicht objectiv gewiß werden[2]). Er wollte übrigens von keinem Unterschiede zwischen einer alten und neuen

---

habe mit der Zeit, als der Skepticismus bereits das bisherige Ansehen verloren habe, in seinem Inneren seine frühere Denkart aufgegeben, und sich nur einen ihn widerlegenden Gegner gewünscht, um mit Anstand auch äußerlich sich von seiner bisherigen Stellung zurückziehen zu können.

[1]) Sext. Empir. Pyrrh. Hypot. I, 235.: *οἱ δὲ περὶ Φίλωνά φασιν, ὅσον μὲν ἐπὶ τῷ Στωϊκῷ κριτηρίῳ, τουτέστι τῇ καταληπτικῇ φαντασίᾳ, ἀκατάληπτα εἶναι τὰ πράγματα, ὅσον δὲ ἐπὶ τῇ φύσει τῶν πραγμάτων αὐτῶν, καταληπτά.*

[2]) Gegen diese Meinung war der Einwurf des Antiochus gerichtet, den Cicero Acad. Quaest. II, 34. anführt: ne illam quidem praetermisisti, Luculle, reprehensionem Antiochi, qua solebat dicere Antiochus Philonem maxime perturbatum. Cum enim sumeretur unum, esse quaedam falsa visa, alterum, nihil ea differre a veris, non attendere, superius illud ea re a se esse concessum, quod videntur esse quaedam in visis differentia, eam tolli altero, quo neget, visa a falsis vera differre; nihil tam repugnare. Vergl. l. c. II, 6.

Akademie wissen, sondern er betrachtete die Annahme derselben als einen Irrthum und als eine Verkennung der Platonischen Philosophie[1]).

162. Nach Philo ward Antiochus, aus Askalon in Palästina, Vorsteher der Akademie, der nicht bloß zu Athen, sondern auch in Alexandria und in Rom lehrte[2]). Cicero stand zu ihm in einem freundschaftlichen Verhältniß und nennt ihn den gebildetsten und scharfsinnigsten aller Philosophen seiner Zeit[3]). In seinen früheren Jahren noch mit Philo einverstanden hatte er die von der neueren Akademie gegenüber der Stoa durchgeführte Vorstellungsweise mit vielem Eifer vertheidigt und sie mit großem Scharfsinn in seinen Schriften dargestellt. In seinem späteren Alter verließ er aber den Skepticismus seines Vorgängers[4]), verfaßte eine Streitschrift gegen ihn unter den Titel „Sosus"[5]) und trat dem stoischen Lehrbegriffe, wenigstens in Hinsicht der Erkenntnißlehre und der Ethik, in letzterer mit gewissen Modificationen bei[6]). Ueber seine meta-

---

[1]) l. c. I, 4.: quamquam Antiochi magister Philo, magnus vir, ut tu existimas ipse, negaret in libris, quod coram etiam ex ipso audiebamus, duas Academias esse, erroremque eorum, qui ita putarunt, coarguit.

[2]) Cic. Acad. Quaest. II, 44. Brut. c. 91. Sext. Empir. Pyrrh. Hypot. I, 210.

[3]) Acad. Quaest. II, 35.: Antiochus in primis, qui me valde movet, vel quod amavi hominem, sicut ille me, vel quod ita judico, politissimum et acutissimum omnium nostrae memoriae philosophorum. Vergl. Cic. Brut. l. c.

[4]) Cic. Acad. Quaest. II, 22. Plut. Vit. Cic. c. 4.

[5]) Cic. Acad. Quaest. II. 4.

[6]) Cic. l. c. II, 43.: omitto Antiochum, qui appellabatur Academicus, erat quidem, si perpauca mutavisset, germanissimus Stoicus. l. c. II, 9. 34. 43—45. Sext. Empir. Pyrrh. Hypot. I, 235.: *ἀλλὰ καὶ ὁ Ἀντίοχος τὴν στοὰν μετήγαγεν εἰς τὴν Ἀκαδημίαν, ὡς καὶ εἰρῆσθαι ἐπ' αὐτῷ, ὅτι ἐν Ἀκαδημίᾳ φιλοσοφεῖ τὰ Στωϊκά.*

physischen Ansichten, die von ihm nach der Denkart seiner Zeit den ethischen Untersuchungen viel zu sehr nachgesetzt worden zu sein scheinen, können wir aus Mangel an Nachrichten kein näheres Urtheil fällen. Er ging indessen nicht zu der stoischen Schule über, sondern er behauptete vielmehr, indem er hierbei hauptsächlich die praktische Philosophie in's Auge faßte, von Plato sei ursprünglich Alles gelehrt worden, was die Stoiker nachmals mit gewissen Veränderungen, die vornehmlich nur die Terminologie betreffen, sich angeeignet [1]. Eben so nahm er an, daß die Peripatetiker eigentlich in der Sache, wenn gleich nicht in den Worten, mit den alten Akademikern übereinstimmten [2]. Dem gemäß bildete er aus den moralischen Grundsätzen jener drei Schulen eine eklektische Sittenlehre [3]. In seiner Erkenntnißlehre kehrte er zu dem stoischen Grundsatze zurück, daß das Wahre von dem Falschen und das Unerkennbare von dem Erkennbaren unterschieden werden könne [4]. Er zeigte, daß wir keinen Grund haben, im Allgemeinen den Aussprüchen unserer Sinne zu mißtrauen, denen die genügende Zuver-

---

[1]) Sext. Empir. l. c.: ἐπεδείκνυε γάρ, ὅτι παρὰ Πλάτωνι κεῖται τὰ τῶν Στωϊκῶν δόγματα. So heißt es auch bei Cicero de Finib. V, 25., im Sinne des Antiochus: Stoici restant; hi quidem non unam aliquam aut alteram a nobis, sed totam ad se nostram philosophiam transtulerunt, atque ut reliqui fures earum rerum, quas ceperunt, signa commutant, sic illi, ut sententiis nostris pro suis uterentur, nomina, tanquam rerum notas, mutaverunt.

[2]) Cic. Acad. Quaest. II, 5.: reliquit (Plato) perfectissimam disciplinam, Peripateticos et Academicos, nominibus differentes, re congruentes, e quibus Stoici ipsi verbis magis quam sententiis dissenserunt.

[3]) Diese findet sich nach ihren Hauptzügen geschildert bei Cicero de Finib. V, 9—25.

[4]) Cicero, Acad. Quaest. II, 21., legt dem Antiochus den stoischen Grundsatz bei: posse eum (sapientem) falsa a veris, et quae non possint percipi, ab his quae possint, distinguere.

lässigkeit zukomme, wenn sie gesund und kräftig sein, wenn nichts ihrer Auffassung hindernd und beschränkend entgegenstehe, und wenn wir sie mit der gehörigen Sorgfalt und Genauigkeit gebrauchen. Eben so enthalten unsere Gefühle der Lust und der Unlust etwas ganz Zweifelloses. Das Nämliche gelte von den aus der Wahrnehmung gebildeten Begriffen und Urtheilen, welche der Verstand vorstelle und ohne welche weder etwas erkannt noch erforscht werden könne. Wären sie unzuverlässig, wären sie aus der Aufnahme solcher Erscheinungen entsprungen, welche von falschen nicht unterschieden werden könnten, so würden wir keinen Gebrauch, weder im gemeinen Leben, noch in der Kunst und in der Wissenschaft, von ihnen zu machen vermögen und würden nicht im Stande sein, vermittelst ihrer einzusehen, was einem jeden Gegenstand angemessen ist und was ihm widerstreitet [1]). Vorzugsweise aber leuchte aus unserem Verständnisse des Sittlichen ein, daß wir der Gewißheit der Wahrheit theilhaft sind. Dieses Verständniß umfasse das eigentliche Gebiet der Wissenschaft, welche nicht bloß überhaupt eine begreifende Erkenntniß ihrer Gegenstände, sondern eine unerschütterliche und wandellose sei, und auf ihm beruhe die Weisheit und die Lebenskunst, welche ihrem Begriffe gemäß den Charakter einer unveränderlichen Beständigkeit enthalten [2]).

163. In seiner Sittenlehre ging er mit dem Stoicismus von dem allgemeinen Trieb der Selbsterhaltung und der Selbstliebe aus, der allen lebenden Einzelwesen eingepflanzt ist. Dieser leitet ein jedes von dem Beginne seines Daseins an zu dem für alle gemeinschaftlich vorgesteckten höchsten Ziel oder Gut hin: der Natur gemäß zu leben. Nun aber hat jede Gattung der lebendigen Individuen ihre eigenthümliche Natur. Daher muß im Bezug auf den Menschen das Wesen der menschlichen Natur und des höchsten menschlichen Gutes näher bestimmt werden. Der Mensch besteht aus Leib und Seele, und jenem gehört die untergeordnete, dieser

---

[1]) Cic. l. c. II, 7.

[2]) l. c. 8.

die übergeordnete Stellung an. Die Vorzüge, welche dem herrschenden Theil unserer Seele, dem Verstand oder der Vernunft naturgemäß eigen sind, zerfallen in angeborne unfreiwillige und in erworbene von dem Willen abhängige. Die ersteren sind die Vorzüge des Talentes, die letzteren die eigentlichen, die sittlichen Tugenden. Legt nun die natürliche Liebe zum eignen Selbst und zu dessen Erhaltung und gehöriger Entwickelung den angemessenen Eigenschaften sowohl des Leibes als der Seele einen Werth überhaupt wegen ihres Verhältnisses zu der Befriedigung unserer Selbstliebe bei, so spricht es in unserem gereifteren Bewußtsein sich aus, daß denen der Seele ein höherer Werth zukommt, als denen des Leibes, und den sittlichen Tugenden ein höherer Werth, als den Talenten. In dem früheſten Lebensalter bleibt uns unsere eigene Natur noch fast ganz verborgen und die erste Regung des Selbsterhaltungstriebes bewirkt nur so viel, daß unser äußeres Dasein unverletzt und fortwährend in seiner Entfaltung bleibt. Erst später, wann wir unser selbst uns bewußt werden und zu verstehen beginnen, was wir sind und wie sehr wir von den übrigen lebenden Wesen uns unterscheiden, gelangen wir dazu, dasjenige zu verfolgen, wozu wir geboren sind, und insbesondere nach der sittlichen Ausbildung unseres Selbstes zu streben. Werden wir nun zunächst durch die Selbstliebe zu dem Begehren der naturgemäßen Eigenschaften und Vorzüge unseres Leibes und unserer Seele geführt, so vereinigt sich zweitens hiermit auch noch dieser hierzu bestimmende Grund, daß ihnen an und für sich um ihrer selbst willen, abgesehen von demjenigen, was sie zu unserem Wohlbefinden beitragen, eine Werthbedeutung, eine Schätzenswürdigkeit zukommt. Dieser Werth an sich selbst spricht sich schon im Bezug auf unseren Körper, noch mehr im Bezug auf unseren Geist aus. Hiermit gilt dies vor Allem, daß die Tugenden insgesammt, welche den größten Werth und die unbedingte Würde in sich tragen, das im höchsten Maße um ihrer selbst willen Begehrungswerthe sind. Demnach ist von den Gütern des Körpers anzuerkennen, daß sie zwar zu der Vollständigkeit des glückseligsten Lebens gehören, daß aber auch ohne sie das glückselige Leben bestehen kann. Denn in ihnen liegt ein so kleiner und unbedeutender Zuwachs zu dem Guten, daß sie

in dem Glanze der Tugenden eben so wenig erblickt werden, wie die Sterne in der Sonnenhelle [1]).

164. Nach dem Uebergange des Antiochus zu einem dogmatischen Synkretismus verlor sich nicht bloß der skeptische Charakter, welchen die Akademie seit dem Zeitalter des Arcesilaus behauptet hatte, und es fielen nicht nur die bisher verhandelten Streitpuncte zwischen ihr und der Stoa weg. Sondern es hatte sich überhaupt nunmehr die allmählig sinkende productive Kraft des griechischen Geistes in den philosophischen Forschungen erschöpft und die Originalität und Eigenthümlichkeit dieses Geistes verschwand von nun an aus den Arbeiten und Leistungen der zu einer der Philosophenschulen sich bekennenden Männer. So endigt denn mit dem Kampfe zwischen der Stoa und der neueren Akademie die Zeit derjenigen Productionen der alten Philosophie, welche aus dem allgemeinen Standpunct unserer Schilderung betrachtet für immer denkwürdig, welche für die Folgezeit positiv lehrreich, nicht bloß theils als warnende Beispiele von Verirrungen in der Speculation, theils als Hülfsmittel zum Studium der alten Systeme für die philosophische Forschung indirect förderlich, sondern in den Bildungsgang der werdenden Wissenschaft als bleibende Momente eingreifend genannt werden dürfen.

---

[1]) Cic. de Fin. V, 9. u. f.

Vierte Periode.

Ausbreitung und Entartung der Philosophie des Alterthumes bis zum Untergange der griechischen Philosophenschulen.

Einleitende Betrachtung.

165. In der alten Philosophie waren bis zum Zeitalter Cicero's die verschiedenen wissenschaftlichen Welterklärungen und Erkenntnißansichten hervorgetreten, welche auf den ihr angehörigen Grundlagen der empirischen Naturkunde und Seelenkunde, und innerhalb der Sphäre der hellenischen Sitte, Denkart und Lebensweise auferbaut werden konnten. Es hätte unter den Griechen eines ganz neuen Aufschwunges der Naturforschung mit neuen zulänglicheren Methoden und Hülfsmitteln, wie sie erst im sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert unserer Zeitrechnung entdeckt und erfunden wurden, und einer wesentlich veränderten Beziehung und Einwirkung der Volksreligion und der gesammten nationalen Bildung auf die höheren Meditationen bedurft, um die Bedingungen zu Fortschritten über den bereits erreichten Standpunct des philosophischen Bewußtseins hinaus darzubieten. Aber anstatt neuer Anregungen, Unterstützungen und Belebungen des speculativen Strebens machten sich seit dem Verschwinden des Skepticismus aus der Akademie die Folgen der für die philosophische Thätigkeit Griechenlands ungünstigen Umstände und Verhältnisse immer merklicher, welche eine der Auflösung des alterthümlichen Lebens entgegengehende Zeit mit dem Untergange der politischen Freiheit und Selbständigkeit der griechischen Sprachgenossen brachte. Wohl würde die Ausbreitung der Bekanntschaft mit den griechischen Philosophemen über die meisten Länder des römischen Reiches zur Erweckung einer eigenthümlich

römischen und eigenthümlich orientalischen Behandlung der Probleme der Vernunftforschung geführt haben können und müssen, wenn nicht sowohl der römischen, wie in anderer Weise der orientalischen Nationaleigenthümlichkeit der philosophische Geist, das Talent zum speculativen Selbstdenken gemangelt hätte.

166. Demgemäß enthält der vorliegende letzte Zeitraum der griechischen Philosophie keine anderen Thatsachen, als Aeußerungen theils ihrer größeren Verbreitung, theils ihrer allmähligen Entartung, ihres Verfalles und ihres Absterbens. Es versteht sich, daß diese mehr aus dem allgemeinen literar-historischen, als aus dem besonderen philosophisch-historischen Gesichtspunct Interesse gewähren. Daher ist nur eine Uebersicht derselben dem Plan unserer Schilderung angemessen. Sie lassen sich, so weit sie in dem Umkreis der griechischen Philosophenschulen und der römischen Theilnahme an der griechischen Philosophie außerhalb der christlichen Kirche enthalten sind, in zwei Classen vertheilen. Das Charakteristische der einen besteht darin, daß die bereits vorhandenen und ausgebildeten Lehrbegriffe der dogmatischen Systeme, wie auch die Ansichten der skeptischen Denkart, in einer mehr oder weniger sowohl gelehrten, als eklektischen Weise — die ersteren mit einer vorherrschenden Richtung auf das Praktische — aufgenommen und dargestellt, beurtheilt und erklärt werden. Nur die Epikureer scheinen der unentstellten Lehre ihres Meisters treu geblieben zu sein. Der anderen Classe gehört ein griechisch-orientalischer Synkretismus eigenthümlich an, welcher gleichfalls ohne Selbständigkeit der Forschung und nur auf Auslegung des aus der Vorzeit Ueberlieferten bedacht gewisse phantastische, auf Theologie, Kosmologie, Psychologie und Ascetik sich beziehende Vorstellungsweisen des Morgenlandes mit den Begriffsbestimmungen und der dialektischen Methode der griechischen Schulen vermengt, hiermit die Grenze zwischen der philosophischen Causalbetrachtung und zwischen der mythischen und der dichtenden aufhebt, und ein trübes Gemisch dieser Elemente statt wahrhaft philosophischer Untersuchungen zum Vorschein bringt. In den beiden ersten Jahrhunderten nach Christi Geburt zeigt sich nur eine Annäherung an diese Richtung bei einigen

Platonikern und Pythagoreern. Aber seit dem dritten Jahrhundert erhebt sie sich mit Bestimmtheit und Energie in dem alexandrinischen Neuplatonismus und erlangt das Uebergewicht über die andern. Zu diesen unserer vierten Periode angehörigen Erscheinungen der philosophischen Thätigkeit im Gebiete der alten Philosophenschulen gesellte sich innerhalb der christlichen Kirche eine gewisse Beschäftigung mit den Lehrbegriffen jener Schulen, welche hier unsre Erwähnung in Anspruch nimmt, nicht aus dem Grund, um die vermeintliche Eigenthümlichkeit einer beginnenden sogenannten christlichen Philosophie hervorzuheben, sondern vielmehr, um an diesem Treiben, insoweit es griechische Philosopheme mit dem supernaturalistischen Offenbarungsglauben in Verbindung brachte, den gänzlichen Verderb der Eigenthümlichkeit des philosophischen Denkens nachzuweisen. Demgemäß zerfällt unsre Uebersicht am angemessensten in drei Abschnitte. Der erste geht bis zum Auftreten des alexandrinischen Neuplatonismus, der zweite umfaßt diese Entartung des Platonismus bis zum völligen Untergang des Lebens der alten Philosophie, der dritte endlich wird andeuten, wie die alte Philosophie bis zum Untergang ihrer Schulen von Lehrern der christlichen Kirchen angewandt und behandelt worden ist. Hierbei wird die sogenannte gnostische und kabbalistische Philosophie unberücksichtigt bleiben, weil die Lehren der Gnostiker und der Kabbala eine orientalische schwärmerische Theosophie enthalten, welche ungeachtet einiger Verwandtschaft mit dem Neuplatonismus ganz außerhalb der Sphäre der philosophischen Leistungen liegt.

I. Von Cicero bis zum alexandrinischen Neuplatonismus.

1) Philosophie unter den Römern.

167. Die äußeren Bedingungen zur Verbreitung der griechischen Philosophie unter Orientalen und Römern lagen in den Eroberungen Alexander's von Macedonien, in der nach seinem Tod erfolgten Entstehung mehrerer einzelner Staaten aus seinem großen Reiche, deren Beherrscher die griechischen Sitten und Künste mehr

oder weniger beschützten und beförderten, und in der genaueren Bekanntschaft, welche später die Römer, nachdem sie Macedonien und Illyrien sich unterworfen, mit den nunmehr von ihnen abhängigen Griechen machten. Unter jenen Regenten zeichneten sich die Ptolemäer und die attalischen Könige durch ihre Sorge für griechische Kunst und Literatur aus. Pergamum und vornehmlich Alexandria erhoben sich neben Athen als Musensitze.

In Rom begann, wie bereits oben erwähnt worden ist, die Beschäftigung mit der griechischen Philosophie seit der Zeit Eingang zu finden, da drei ausgezeichnete Repräsentanten attischer Geistesbildung und Beredsamkeit, der Akademiker Karneades, der Peripatetiker Kritolaus und der Stoiker Diogenes als Gesandte Athens daselbst aufgetreten waren (Ol. 156, 2, 155 vor Chr.)[1]. Beauftragt, um den Erlaß einer schweren Geldbuße nachzusuchen, welche den Atheniensern wegen Verwüstung der Stadt Oropus von den Sicyoniern mit römischer Bewilligung auferlegt worden war, begnügten sie sich nicht damit, ihre Geschäftsreden vor dem Senate zu halten, sondern sie ließen sich auch vor einem größeren Kreis in wissenschaftlichen Vorträgen hören. Inhalt und Form dieser Vorträge, in denen jeder der Redner seine interessante, mit dem Charakter und Geiste seiner Schule innig verbundene Eigenthümlichkeit an den Tag legte, gewannen großen Beifall bei einer Anzahl vorzüglicher Köpfe unter den Edlen Roms, vornehmlich unter den jüngeren Männern. Am meisten fühlten sich die Letzteren von der lebhaften, glänzenden und geistreichen Beredsamkeit des Karneades angezogen und mit einem enthusiastischen Eifer suchten und benutzten sie seinen Unterricht in Philosophie und Rhetorik. Zwar setzte der alte Marcus Porcius Cato Censorius, welcher eine Entartung der römischen Sittenstrenge und Thatkraft von dem Einflusse der griechischen Wissenschaften befürchtete, im Senate den Beschluß durch, daß den griechischen Philosophen der Aufenthalt in Rom untersagt sein solle. Aber nicht lange blieb dieser Beschluß

---

[1]) Cic. Acad. Quaest. IV. 45. Tusc. Quaest. IV. 3. de Orat. II.

in Kraft. Cato starb einige Jahre nach Abfassung desselben (149 vor Chr. Geb.). Drei Jahre später ward Korinth, der Hauptsitz des achäischen Bundes zerstört und Griechenland unter dem Namen Achaja zur römischen Provinz gemacht, zu der nämlichen Zeit, da auch Carthago vernichtet ward. Von nun an wurden, freilich in Gesellschaft des Luxus und des Sittenverderbnisses, griechische Sprache, Literatur und Kunst immer bekannter und beliebter in Rom. Jetzt zeigten sich schon mehrere der hervorragendsten Männer im Staate, wie Scipio Africanus der Jüngere, sein Freund Cajus Lälius der Weise und Lucius Furius, in deren Jugend jene drei philosophische Gesandte in Rom sich hatten hören lassen, als Freunde und Beschützer der Philosophie. Diese pflegten die ausgezeichnetsten griechischen Gelehrten in ihrer Umgebung zu haben[1]), und werden insbesondere als Freunde des Panätius genannt, welcher zuerst der stoischen Philosophie in Rom Eingang verschafft zu haben scheint. Bald ward es Sitte unter den angesehensten Familien, ihre Kinder durch griechische Grammatiker und Rhetoren unterrichten zu lassen, Jünglinge aus solchen Häusern begaben sich nach Athen, um dort ihre philosophischen Studien zu machen und die größten römischen Redner und Staatsmänner verdankten nunmehr die höhere Ausbildung ihrer Talente griechischer Wissenschaft.

168. Verhältnißmäßig fanden am meisten Aufnahme in Rom das stoische und das Epikureische System. Hierbei konnte es nur die Eigenthümlichkeit der Ethik sein, welche für die Wahl des einen oder des andern den Ausschlag gab, und welche in beiden Systemen aus entgegengesetzten Gründen dem auf das Praktische gerichteten Sinne der Römer sich empfehlen mußte. Der ernste, strenge, die Thatkraft durchaus in Anspruch nehmende und in der Tugend, in der sittlichen Harmonie und Vollendung des Willens um ihrer

---

[1]) Cic. de Orat. II. 37.: Et certe non tulit ullos haec civitas aut gloria clariores, aut auctoritate graviores, aut humanitate politiores P. Africano, C. Laelio, L. Furio, qui secum eruditissimos homines ex Graecia palam semper habuerunt.

selbst willen das höchste oder vielmehr das einzige wahre Gut anerkennende Geist der stoischen Moral war es, welcher vorzugsweise Männer gewann, die in der alt republikanischen Denkart verharrend und von der Verweichlichung des damaligen Zeitgeistes nicht berührt mit uneigennützigem Patriotismus dem öffentlichen Leben, der Rechtspflege und den Staatsgeschäften ihre ganze Thätigkeit widmeten. Als Schüler des Panätius werden genannt die berühmten Staatsmänner und Rechtsgelehrten P. Rutilius Rufus, Q. Aelius Tubero und Q. Mucius Scävola, aus dessen Schule wieder eine Anzahl der stoischen Lehre zugethaner Juristen unter den Zeitgenossen Cicero's hervorging [1]). Mit Begeisterung war den ethischen Grundsätzen der stoischen Philosophie ergeben das leuchtendste Muster alt römischer Sittenstrenge und reiner Vaterlandsliebe und Freiheitsliebe bei dem Untergange der Republik, M. Porcius Cato der Jüngere, der durch sein Leben und seinen Tod diese Grundsätze bethätigte.

Dagegen war es natürlich, daß zunächst diejenigen, welche in Zurückgezogenheit von Staatsgeschäften ihre Tage in Muße zu genießen und nur sich selbst und ihren Freunden zu leben vorzogen, für ihre Wünsche und Bedürfnisse den verfeinerten Egoismus am angemessensten fanden, den sie in den Grundsätzen der Epikureischen Glückseligkeitslehre erblickten. Nicht weniger schlossen sich aber auch unter den Staatsmännern Viele dieser Lehre an, weil sie sich nicht von dem Grundsatz überzeugen konnten, daß das sittlich Gute bloß um seiner selbst willen zu wählen sei, während sie dies für wahr und einleuchtend hielten, daß die Tugend festzuhalten sei als der einzig richtige Weg, auf welchem die Lust und die Gemüthsruhe erworben werden [2]). Daher gewann Epikur eine große Anzahl von

---

[1]) Cic. de Offic. III. 2. de Orat. I. 3. 11. Brut. 26. 30. 31. 39. 41. 42. Vellej. Pat. I, 13. Gell. Noct. Att. I, 22. Athen. VI, 21.

[2]) Vergl. Cic. Epist. ad Div. XV. 19., wo C. Cassius, mit dem Cicero in einem vorhergehenden Brief über dessen Epikureismus gescherzt, sich gleichsam rechtfertigend antwortet: difficile est enim

Anhängern in Rom. Unter ihnen waren in Cicero's Zeitalter dessen vertrautester Freund T. Pomponius Atticus, wie auch der Dichter T. Lucretius Carus berühmt, welche dem Staatsleben fern blieben. Gar manche in demselben sich bewegende Männer aus jener Zeit treten aber auch in Cicero's Schriften als Epikureer auf, wie L. Torquatus, den Cicero in dem ersten Buch seiner Schrift „über das höchste Gut und Uebel" zum Sachwalter der Epikureischen Lehre macht, der Senator C. Vellejus, dem die gleiche Rolle in dem ersten der Bücher „über die Natur der Götter" (c. 8—21) ertheilt wird, der Urheber der republikanischen Verschwörung gegen Cäsar, C. Cassius [1]), C. Vibius Pansa [2]) u. A.

Unter den römischen Freunden der Akademie, welche durch so umgestaltende Veränderungen hindurchgegangen wenig von der alten Eigenthümlichkeit des Platonismus festgehalten haben konnte, finden wir in Cicero's Zeitalter nur ihn selbst auf der Seite seines Jugendlehrers, des Philo, und hiermit des Probabilismus. Von einigen andern der bedeutendsten seiner Zeitgenossen, von M. Terentius Varro [3]), dem eben so umfassenden Gelehrten als fruchtbaren Schriftsteller, für uns noch durch die Ueberbleibsel seines Werkes

---

persuadere hominibus, τὸ καλὸν δι' αὐτὸ αἱρετὸν esse, ἡδονὴν vero et ἀταραξίαν virtute, justitia, τῷ καλῷ parari et verum et probabile est. Cic. de Fin. I, 7.: et quod quaeritur saepe, cur tam multi sunt Epicurei, sunt aliae quoque causae, sed multitudinem hoc maxime allicit, quod ita putat dici ab illo, recta et honesta quae sint, ea facere per se laetitiam, id est, voluptatem.

[1]) Epist. ad Div. XV. 16. 19.

[2]) l. c. 19.: Pansa, qui ἡδονὴν sequitur.

[3]) Im ersten Buche der akademischen Quästionen läßt ihn Cicero (c. 4—13) für die Ansicht des Antiochus sprechen, und sagt dort zu ihm (c. 3): philosophiam multis locis inchoasti, ad impellendum satis, ad edocendum parum.

über die lateinische Sprache und durch seine drei Bücher über das Landwesen von Wichtigkeit, von L. Licinius Lucullus, dem großen Feldherrn, der als Quästor und als Imperator den Antiochus in seinem Gefolge hatte[1]), und von M. Junius Brutus[2]), dessen Beitritt die Verschwörung gegen Cäsar zu Stande brachte, erfahren wir aus Cicero's Schriften, daß sie zu den Ansichten des Antiochus sich bekannten. Varro scheint an manchen Stellen seiner Schriften philosophische Fragen berührt zu haben. Brutus wird als philosophischer Schriftsteller von Cicero gerühmt.

Was die peripatetische Schule in Rom zu Cicero's Zeit betrifft, so wird nur der einzige M. Pupius Piso von Cicero an einigen Stellen[3]) als Repräsentant derselben uns vorgestellt. Wir dürfen nicht zweifeln, daß sie bei den Römern fast gar keine Aufnahme gefunden. Cicero bemerkt in seiner Topik, indem er erwähnt, daß Aristoteles damals den Rhetoren unbekannt sei: er wundere hierüber sich keineswegs, da Aristoteles auch von den Philosophen, mit sehr wenigen Ausnahmen, nicht gelesen werde[4]).

169. Es blieb aber weit davon entfernt, daß aus den von

---

[1]) Cic. Acad. Quaest. I, 2. Er tritt gleichfalls als Vertheidiger der Lehre des Antiochus auf dem Cicero gegenüber, der als Philo's Schüler spricht, in dem anderen Buche der akademischen Quästionen.

[2]) Cic. Acad. Quaest. I, 3.; Brutus quidem noster excellens omni genere laudis sic philosophiam latinis literis persequitur, nihil ut iisdem de rebus Graecia desideret. Plut. vit. Brut. 2.

[3]) Cic. ad Attic. XIII, 19.: confeci quinque libros περὶ τελῶν, ut Epicurea L. Torquato, Stoica M. Catoni, Peripatetica M. Pisoni darem; ἀζηλοτύπητον id fore putaram, quod omnes illi decesserant. De Fin. V, 3. de nat. Deor. I, 7.

[4]) Cic. Top. 1.

den Griechen empfangenen Lehrbegriffen eigenthümliche selbständige Philosopheme unter den Römern sich entwickelten. Selbst die Anzahl derjenigen war bei ihnen nur gering, welche das Aufgenommene und mehr oder weniger im eigenen Denken Verarbeitete in lateinischer Sprache darzustellen unternahmen. Zuerst waren es die Lehren des Epikur, als die einfachsten, der populären Vorstellungsweise zugänglichsten und durch den Charakter ihrer Sittenlehre derselben am meisten sich empfehlenden unter den Erzeugnissen der griechischen Speculation, welche in dieser Sprache zum Vorschein kamen. Cicero nennt uns zwei seiner Volksgenossen, Amafanius oder Amafinius und Rabirius [1]), welche vor seiner Zeit die frühesten Versuche gemacht zu haben scheinen, jenen Denker lateinisch reden zu lassen. Er bezeichnet sie als schlechte Scribenten, die ohne Methode, ohne Eintheilungen und Begriffserklärungen, ohne alle dialektische und rhetorische Kunst oberflächlich in gemeiner Sprache geschrieben. Nach Amafinius hätten viele Nacheiferer desselben den gleichen Lehrinhalt auf ähnliche Weise behandelt und ganz Italien mit ihren Schriften erfüllt [2]). Der Zeitgenosse Cicero's, Titus Lucretius Carus [3]) ergriff dagegen mit bedeutendem Talent und löste mit großer Kunst, welche allerdings in ihrer Behandlung nicht immer das Gekünstelte zu verbergen vermag, so annäherungsweise befriedigend, als möglich, die schwierige Aufgabe, die Epikureische Naturlehre in epischer Sprache mit Anmuth und Würde darzustellen, und diesen an und für sich der dichterischen Anschauung wenig zugänglichen, trockenen und einförmigen Stoff, den er mit einer innigen Vorliebe behandelte, durch die ihm verliehene Einkleidung seinen Mitbürgern anziehend und gefällig zu machen [4]). So gedachte er bei ihnen neben der bereits viel geltenden und sehr verbreiteten Moral

---

[1]) Acad. Quaest. I. 2.

[2]) Tusc. Quaest. II. 3. IV. 3. Ad Div. XV. 19.

[3]) ein römischer Ritter, geb. in Rom nach der Chronik des Eusebius um 95 vor Chr., soll im vier und vierzigsten Lebensjahre durch Selbstmord sein Leben geendet haben, 51 vor Chr.

[4]) Cicero urtheilt im Vorbeigehen mit wenigen Worten treffend über

seines bewunderten, von ihm für untrüglich gehaltenen Lehrers der Wahrheit und der Lebenskunst auch dessen Physik in ähnliche Aufnahme zu bringen.

2) Cicero.

170. M. Tullius Cicero [1]), der erste Redner und Meister

das Lehrgedicht des Lucrez ad Quint. fratr. II. 11: Lucretii poemata (ut scribis) lita sunt multis luminibus ingenii, multae tamen artis.

[1]) Er war geboren im Jahre nach Roms Erbauung 647, vor Chr. 107, am dritten Januar, in einem damals großväterlichen Landgute bei Arpinum, einer Stadt in Latium, aus einem alten ritterlichen Geschlechte. Sein Vater, der von schwächlicher Gesundheit war, brachte auf diesem Landgute sein Leben in stiller Beschäftigung mit den Wissenschaften zu (Cic. de leg. II. 1.). Durch die Fürsorge desselben erhielt er in Rom von frühster Jugend an die sorgfältigste Erziehung und den damals schon in der Hauptstadt der Welt erreichbaren vortrefflichsten, seiner außerordentlichen Begabtheit und Lernbegierde angemessenen Unterricht in Allem, was zur vielseitigsten Ausbildung eines zum künftigen Redner und Staatsmann sich vorbereitenden Jünglings dienen konnte, in der griechischen Sprache und Literatur, in der Dichtkunst und Redekunst, in der Geschichte und in der römischen Jurisprudenz. Für seine philosophische Entwickelung und Richtung ward dies entscheidend, daß ihm in seinem ein und zwanzigsten Lebensjahre in Rom, wie oben erwähnt worden, der Unterricht des damaligen Vorstehers der Akademie, des Philo zu Theil wurde. Es ward ihm außerdem so gut, bevor er in seinem dreißigsten Lebensjahre mit der Uebernahme der Aedilwürde die Reihe der großen Staatsämter antrat und sein durch die politischen Stürme der ihrem Untergang entgegengehenden römischen Republik heftig bewegtes

des prosaischen Stieles unter den Römern, einer der Vorzüglichsten in der Reihe jener weltgeschichtlichen wahrhaft großen Männer, die man als die Heroen der Humanität bezeichnen kann, in der Vielseitigkeit seiner Talente, seiner geistigen Bildung und seiner Thätigkeit von wenigen Sterblichen erreicht, nimmt auch als philosophischer Schriftsteller diejenige Stelle auf das ehrenvollste ein, die er erstrebt und sich selbst zuerkannt hat. Er suchte die griechische Philosophie, die in ihrer Ursprache nur einem sehr kleinen Theile der gebildetsten seiner Volksgenossen zugänglich war, und deren bisherige, schon vor seiner Zeit erschienene lateinische Darstellungen, abgesehen davon, daß sie für Leser von Geschmack ungenießbar waren, auf die Epikureische Lehre sich beschränkt hatten, in einer ihres Inhaltes, wie er von den damaligen Schulen gefaßt wurde, und ihrer Form würdigen und mit möglichster Vollständigkeit den Charakter ihrer Hauptrichtungen umfassenden Weise in die lateinische Sprache zu übersetzen[1]).

öffentliches Leben begann, schon die persönliche Bekanntschaft und zum Theil die nähere Verbindung mit den damals angesehensten Philosophen aller Schulen geschlossen zu haben. Die erste seiner philosophischen Schriften, die sechs Bücher über den Staat, verfaßte er nach seiner eigenen Angabe in dem Jahre seines Consulates 691 a. u. c., 63 vor Chr. (de divin. II. 1.). Die übrigen fallen in die Zeit, als ihn Cäsars Alleinherrschaft zum Rücktritt von den Staatsgeschäften bestimmte (de nat. deor. I. 4. Tusc. Quaest. I. 1), und in das Jahr von Cäsar's Ermordung, 710 a. u. c., 44 vor Chr., in welchem er namentlich sein verloren gegangenes Werk über den Ruhm herausgab. Im folgenden Jahre 711 a. u. c., 43 vor Chr., traf ihn die Achtserklärung von Seiten der Triumvirn Antonius, Octavian und Lepidus, und am siebenten December dieses Jahres der gewaltsame Tod.

[1]) de fin. I. 1: quum, quae summis ingeniis exquisitaque doctrina philosophi graeco sermone tractavissent, ea latinis literis mandaremus etc.. Mit richtiger Selbsterkenntniß sagt er, de offic. I. 1: nam philosophandi scientiam concedens multis, quod est oratoris

Dies gelang ihm vortrefflich bei seiner vertrauten, mit dem größten Fleiß und Eifer unter der Leitung der besten Lehrer seiner Zeit von ihm angeeigneten Bekanntschaft mit seinem Stoffe, und bei seiner bewundernswerthen Herrschaft über die Sprache, bei der Gewandtheit, Anmuth und Fülle seiner Diction. Er verstand es, für die philosophischen Begriffe der Griechen eine angemessene lateinische Terminologie auszubilden und die damals in den Vordergrund tretenden unter den Lehren der vier Hauptschulen so klar und gefällig in römische Sprachformen einzukleiden, daß wir wohl annehmen dürfen, sie haben sowohl an Tiefe der Auffassung, wie an dem Werthe der Darstellung wenig verloren, wenn wir den Maßstab hierfür nicht von den Koryphäen aus dem besten Zeitalter der attischen Philosophie, sondern von den geringeren Mustern hernehmen, welche die eklektischen Schulhäupter seines Zeitalters unstreitig nur ihm darzubieten vermochten. Was seine individuelle philosophische Vorstellungsweise betrifft, so war sie ganz dazu geeignet, um seine Absicht bei der Abfassung seiner hierher gehörigen Schriften, in deren Form er Plato nachahmte, zu begünstigen. Er trat keiner Schule ausschließlich bei, da er der Philonischen Denkart zum Theil sich anschloß und in der Dialektik zu den Ansichten der neueren Akademie sich bekannte. Vielmehr hielt er dies mit Philo für die Sache des besonnenen und durch die Versuche der Vorzeit wahrhaft belehrten Forschers, jeden speculativen Punct von entgegengesetzten Seiten zu betrachten und kein entschiedenes dogmatisches Urtheil zu fällen [1]. In der Ethik schloß er sich hauptsächlich an den Antiochus und an die neueren Stoiker an. Hiermit steht nicht in Widerspruch, daß er Plato vor allen übrigen Philosophen bewundernd und nächst ihm dem Aristoteles den ersten Rang unter Griechenlands Denkern zuerkennend die Ideen Beider häufig benutzte, weil ein solcher Eklekticis-

---

proprium, apte, distincte ornatequa scribere, quoniam in eo studio aetatem consumsi, si id mihi assumo, videor id meo jure quodammodo vindicare.

[1]) Vergl. hierüber besonders Acad. Quaest. II. von c. 20. bis zu Ende des Buches.

mus und die Vorstellung von einer wesentlichen Uebereinstimmung zwischen der Akademie, dem Lyceum und der Stoa für seine Zeit eigenthümlich und weil wie wir annehmen dürfen, schon von Philo nicht sowohl der Inhalt der praktischen und religiösen Lehren der Stoa, wie auch des Plato und des Aristoteles, als vielmehr nur die stoische Art der Beweisführung und der Dogmatismus in derselben bekämpft worden war. Wenn nun gleich Cicero in keiner Untersuchung weiter gegangen ist, als seine Lehrer, so sind doch seine philosophischen Abhandlungen nicht bloß während des Lebens der lateinischen Sprache für alle gebildete Genossen derselben ein reichhaltiger Schatz gewesen und sind es noch immer für alle Freunde der römischen Litteratur als classische Werke, sondern sie besitzen auch eine sehr achtungswerthe Bedeutung im Gebiete der Geschichte der Philosophie, indem sie hinsichtlich unserer Kenntniß der neueren Akademie und des neueren Stoicismus und der durch Antiochus bewirkten Ausgleichung des Gegensatzes zwischen beiden die wichtigste und zugleich die anziehendste Quelle sind.

3) Seneca.

171. Der Uebergang der wissenschaftlichen Behandlung der philosophischen Probleme in eine mehr populäre Lehre spricht sich entschieden in den Schriften des Lucius Annäus Seneca[1]) aus,

---

[1]) geboren bald nach Chr. Geb. zu Corduba in Spanien, Sohn des Rhetors Marcus Annäus Seneca, der noch zur Zeit des Augustus im Kindesalter des Lucius nach Rom zog. Hier sorgfältig erzogen erwarb er sich später ein großes Ansehen durch den Ruf seiner Weisheit und gelangte zur Würde eines Senators, ward zwar unter dem Kaiser Claudius zugleich mit seiner Gönnerin Julia, der Bruderstochter des Claudius, auf Anstiften der Messalina nach Corsika verbannt, aber nach einem achtjährigen Exil, als Messalina getödtet war, von der zweiten Gemahlin des Claudius, von Agrippina zurückgerufen, um zugleich mit

welche einem von seinem Höhepuncte schon merklich herabsinkenden Zeitalter der römischen Literatur angehören. Wir besitzen von ihm noch theils die Untersuchungen über die Natur, ein Werk empirisch physikalischen, größtentheils meteorologischen Inhaltes, hier und da untermischt mit moralischen Reflexionen, theils eine Anzahl ethischer Betrachtungen in verschiedenen einzelnen Abhandlungen, theils das, was wir die Sammlung seiner Lehren der Weisheit und Tugend nennen können, in der Form von Briefen an seinen Freund Lucilius [1]. Jenes erstgenannte Werk verfaßte er gegen das Ende seines Lebens. Er hatte sich erst in seinem höheren Alter auf die Naturphilosophie gelegt und beklagt es sehr, daß er sie in seiner früheren Lebenszeit vernachlässigt habe [2]. Daher rührt der Widerspruch zwischen seinen hochtönenden Anpreisungen der Physik in der ihr gewidmeten Schrift, wo er ihr einen großen Vorrang vor der Ethik ertheilt [3], und zwischen der in seinen älteren Schriften ausgesprochenen Beziehung des letzten Zieles des ächten Weisheitsstrebens oder der Philosophie auf die sittliche Veredelung des Willens [4].

---

dem Afranius Burrus als rector imperatoriae juventae ihren Sohn, den jungen Nero zu der von ihr beabsichtigten Thronfolge durch seine Erziehung vorzubereiten. Von dem kaiserlichen Muttermörder später zum Tode verurtheilt, dessen Art er sich wählen durfte, starb er mit der eines Stoikers würdigen Standhaftigkeit und Gemüthsruhe 64 nach Chr., Tac. Annal. XV. 60—65.

[1]) Außerdem eine Satire auf den Tod des durch einen vergifteten Kürbiß von der Agrippina getödteten und von dem Senat unter die Götter versetzten Claudius „ἀποκολοκύντωσις."

[2]) Natur. Quaest. III. Praef.: non praeterit me, Lucili virorum optime, quam magnarum rerum fundamenta ponam senex etc. Premit a tergo senectus et objicit annos inter vana studia consumtos.

[3]) Natur. Quaest. I. Praef. Hier stellt er die Physik und die Ethik neben einander, und sagt unter Anderem: denique tantum inter duas interest, quantum inter deum et hominem.

[4]) z. B. Epist. 88: una re consummatur animus, scientia bono-

Uebrigens stimmt auch der vorhandene Inhalt seiner Naturlehre nicht überein mit seiner Angabe, daß ihre höchsten Probleme den Stoff und den Grund des Weltalls und das Verhältniß der Gottheit zu der Natur betreffen. Seine Moral ist von einer systematischen Behandlung weit entfernt. Er führt seine belehrenden und ermahnenden, erregenden und beruhigenden Betrachtungen nur in populärer Weise aus als die Grundsätze einer ächten Lebensphilosophie, er schildert zwar beredt den Werth und die Würde der sittlichen Wahrheiten, ohne aber in eine genauere Bestimmung derselben und in ihre tiefere Ableitung aus der menschlichen Natur einzugehen. Zu einer Schule ausschließlich will er sich nicht bekennen [1]. Jedoch folgt er im wesentlichen der stoischen Denkweise, so weit dies ohne methodische Behandlung des Begriffes, ohne wissenschaftliche Entwickelung desselben möglich ist. Unstreitig würde in seinen Darstellungen, wenn auch keine Originalität des Philosophirens, doch eine ihm nicht abzusprechende Ursprünglichkeit und Kraft der eignen Anschauung und Wahrheit der Empfindung lebendiger und ergreifender hervortreten, würde nicht ihr Ausdruck geschwächt und getrübt durch das häufig Uebertriebene und Schwülstige der Redensarten, durch eine unverkennbare Sucht zu glänzen, durch das von keinem richtigen Geschmack geregelte Trachten nach Eindringlichkeit, nach Schärfe und nach Erhabenheit der Gedanken, welches indessen auch so sein Ziel nicht selten erreicht.

4) Epiktetus und M. Aurelius.

172. Nach Seneca ward die stoische Philosophie, gleichfalls

rum ac malorum immutabili, quae soli philosophiae competit. Epist. 106: latrunculis ludimus, in supervacuis subtilitas teritur, non faciunt bonos ista, sed doctos. Apertior res est sapere, immo simplicior.

[1]) Epist. 45: non enim me cuiquam mancipavi, nullius nomen fero, multum magnorum virorum judicio credo, aliquid et meo vindico.

in praktischem, eklektischem und populärem Geist, aber weit einfacher und anspruchloser von Epiktetus [1]) vorgetragen, der, ohne etwas Schriftliches zu hinterlassen, anfangs in Rom, später, nachdem er unter Domitian verbannt ward, zu Nikopolis in Epirus Vorträge hielt, welche sein Schüler, der auch als Geschichtsschreiber bekannte Flavius Arrianus niedergeschrieben und herausgegeben, und denen derselbe noch eine Sammlung von Aussprüchen seines Lehrers unter dem Titel eines Handbuches des Epiktek beigegeben [2]). Diese beiden Schriften erwarben sich damals, da der eigenthümliche ächte Charakter der alten Stoa nicht mehr verstanden noch geschätzt werden konnte, ein hohes Ansehen und wurden als eine Quelle der stoischen Philosophie von gleichem Range, wie die Werke des Zeno und des Chrysippus, betrachtet. Die das Erkennen durchaus dem Handeln unterordnende Tendenz, der reine edle Sinn und die fromme sittlich religiöse Denkart, welche in ihnen mit viel Gemüth und viel gesundem Menschenverstand sich aussprechen, und eine Moral, welche in einer die Entwickelung der Thatkraft wenig begünstigenden Zeit vorzugsweise die Unterdrückung der Selbstsucht und das Ertragen, Dulden und Entbehren als die Grundlage der Tugend und des Seelenfriedens geltend macht [3]), haben ihnen einen solchen Eingang und Einfluß verschafft.

---

[1]) geboren zu Hierapolis in Phrygien, anfangs Sclave des Epaphroditus, eines Freigelassenen des Nero, später erhielt er selbst die Freiheit. Er ward in Rom ein Schüler des Stoikers L. Musonius Rufus. Als unter Domitian die Philosophen aus Rom und aus ganz Italien verbannt wurden, begab er sich nach Nikopolis in Epirus und trat hier als Lehrer der Philosophie auf. Er erreichte ein hohes Alter. Sein Leben soll ein Musterbild seiner Lehre gewesen sein. Gell. Noct. Att. II. 18. XV. 11. Suid. s. v. *Ἐπίκτητος*.

[2]) *διατριβαὶ τȣ̃ Ἐπικτήτου* und dessen *ἐγχειρίδιον*. Photius erwähnt acht Bücher der *διατριβαί*, von denen sich vier nebst einigen Fragmenten der übrigen erhalten haben.

[3]) Epict. Enchir. c. 50. Gell. Noct. Att. XVII. 19.

Vertraut mit der Lehre des Epiktet hat der Kaiser M. Aurelius Antoninus [1]) die Grundsätze dieser zugleich milden und strengen Moral in seinen „Selbstbetrachtungen" mit unmittelbarer Beziehung auf seine eigene Persönlichkeit ausgesprochen. Sie sind durchdrungen von Gottesvertrauen und Menschenliebe und legen, indem sie die Eitelkeit und Vergänglichkeit der irdischen Dinge hervorheben, der Heiligachtung des Dämons im eignen Innern den unbedingten Werth bei.

5) Andere Stoiker, Cyniker und Pythagoreer.

173. Von einigen anderen Stoikern, welche aus dem ersten und zweiten Jahrhundert nach Christo angeführt werden, sind keine Schriften auf uns gekommen. Wir wissen von ihnen nur dies, daß sie als Lehrer ein bedeutendes Ansehen behauptet und daß auch sie vorzugsweise die praktische Richtung der Philosophie verfolgt und die Sittenlehre in populärer Gestalt behandelt haben [2]). Nicht weniger erhoben sich wieder in jenem Zeitalter Neu-Cyniker [3]),

---

[1]) geb. 121 nach Chr., römischer Kaiser von 160 — 180. Seine Schrift: τῶν εἰς ἑαυτὸν βιβλία δώδεκα.

[2]) Aus diesem Kreise werden uns genannt Athenodorus aus Tarsus, ein Lehrer des Augustus, Attalus, den Seneca als seinen Lehrer erwähnt, und L. Musonius Rufus, zu Volsinii in Etrurien geboren, der in Rom unter Nero lehrend und unter ihm aus Italien verbannt später nach Rom zurückkehrte und bis zur Zeit des Titus lebte.

[3]) Zu ihnen gehörten Demetrius, der in Rom unter Nero lehrte, ein Freund Seneca's, der seine Gleichgültigkeit gegen die äußeren Güter lobt (Epist. 62), er wird von Tacitus als eines angesehenen Philosophen jener Zeit erwähnt (Annal. XVI. 34), ferner Demonax aus Cypern, der im zweiten Jahrhundert nach Christo zu Athen lebte, und Peregrinus Proteus aus Parium in Mysien, welcher gegen 168 nach Christo zu Olympia sich verbrannt haben soll. (Zu vergleichen über die beiden letzteren Luciani Demonax und de morte Peregini.)

welche in ihrer Lebens- und Lehrweise die Grundsätze des Antisthenes darzustellen und hiermit gegen die Genußsucht und Verweichlichung ihrer Zeitgenossen kräftig anzukämpfen strebten, und Neu-Pythagoreer, welche theils gleichfalls auf sittliche Reform hinwirkend mehr oder minder in ihrer äußeren Lebensordnung und Lebensstrenge, namentlich in der Enthaltung von Fleischspeisen den Ueberlieferungen von den pythagorischen Vorschriften zu entsprechen suchten, theils in dem über die pythagoreische Zahlenlehre ihnen Ueberlieferten eine tiefsinnige Symbolik erblickten, welche sie in platonisirenden Speculationen zu deuten bemüht waren [1]).

6) Epikureer und Peripatetiker.

174. Von den Epikureern gibt es aus den Jahrhunderten nach Christo nichts weiter zu berichten, als was schon oben über ihr immer gleiches Festhalten an den Satzungen ihres Meisters bemerkt worden ist. Uebrigens erfreute sich ihre Schule seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts nach Christo einer gleichen äußeren Unterstützung, wie die platonische, die peripatetische und die stoische Schule. Für jede dieser Schulen ward durch die Fürsorge des Kaisers

---

[1]) Zu ihnen werden gezählt Quintius Sextius, ein Römer, welcher in griechischer Sprache philosophirte und zur Zeit des Augustus in Rom eine Schule stiftete, als strenger Sittenlehrer mehrmals von Seneca erwähnt, ferner Sotion aus Alexandria, der aus seiner Schule unmittelbar hervorging und welchen Seneca hörte. Auch gehört in gewisser Beziehung hierher ein religiöser Schwärmer, der angebliche Wunderthäter und Wahrsager Apollonius von Tyana im ersten Jahrhundert nach Chr., dessen Leben Philostratus beschrieben (de vita Apollonii Tyanaei LL. VIII). Als Erklärer der Zahlenlehre werden erwähnt Moderatus von Gades im ersten Jahrhundert nach Chr. und Nicomedus aus Gerasa im zweiten, von dessen θεολογούμενα ἀριθμητικά Bruchstücke in der Bibliothek des Photius sich finden.

Antoninus Pius ein öffentlicher, vom Staate wohlbesoldeter Lehrstuhl zu Athen errichtet. Diese Anstalt erhielt sich unter den nachfolgenden Kaisern bis zum Erlöschen des Lebens der griechischen Philosophie.

Die Peripatetiker kommen in dieser Periode, nachdem die Werke des Aristoteles mit der Bibliothek des Apellikon, wie oben erwähnt worden ist, um 86 vor Christo nach Rom gebracht worden waren, nur als Vertheidiger, Erklärer und Erläuterer der Lehren und der Schriften ihres Führers in Betracht. Zu Cicero's Zeit waren berühmte Männer dieser Schule: Andronikus aus Rhodus, welcher in Rom die Schriften des Aristoteles ordnete und mit Ueberschriften versah, auch sie commentirte und Untersuchungen über ihre Aechtheit anstellte, und Kratippus aus Mitylene, welchen in Athen der jüngere Cicero hörte. Unter den späteren erwarb sich den meisten Ruf als Commentator des großen Lehrers ein besonnener Denker, Alexander von Aphrodisias, der am Ende des zweiten und im Anfange des dritten Jahrhunderts nach Christo lebte. Er wurde vorzugsweise „der Exeget" genannt, machte in seiner Auslegung die reinen aristotelischen Lehrbegriffe ohne eine eklektische Trübung geltend und stiftete eine eigene exegetische Schule, welche nach ihm die Alexandreer hießen. In seiner noch vorhandenen Schrift „über das Schicksal" bestreitet er die stoische Ansicht von der ursachlichen Verknüpfung alles Geschehenden im Weltganzen und von dem Verhängniß. Er führt die Aristotelische Annahme durch, daß es unbeschadet der Naturordnung auch Ausnahmen von dem der Regel nach Geschehenden gibt, während bei einem durchgängigen Bestimmtsein der Erfolge durch die nach Naturgesetzen wirkenden Ursachen kein Raum für die Freiheit und Zurechnungsfähigkeit der menschlichen Handlungen übrig bleiben würde. In einer andern Schrift „über die Seele" macht er die eben so ächt Aristotelische Vorstellung geltend, daß die Seele, weil sie keine Substanz, sondern nur die Form des organischen Körpers sei, nicht der Unsterblichkeit theilhaft sein könne. Neben dieser einen Reihe von Erklärern, welche die Aristotelischen Lehrbegriffe unvermischt aufzufassen und zu bewahren suchten, trat eine andere auf, welche dieselben in eklektischer Weise zu fassen nicht umhin konnten, indem sie

von Jugend auf, gewonnen durch das Anmuthige und die Phantasie Ansprechende in Plato's Darstellungsweise, sich gewöhnt hatten, durch das Medium Platonisirender Anschauungen den Causalzusammenhang und die Ordnung der Welt zu erblicken, und daher in den wichtigsten speculativen Puncten eine Uebereinstimmung der Gedanken ungeachtet der Verschiedenheit der Ausdrücke zwischen Aristoteles und Plato fanden. Unter diesen eklektischen Commentatoren hat Simplicius aus Cilicien, welcher in der ersten Hälfte des sechsten Jahrhunderts nach Christo lebte und zu den letzten Vertretern der noch in lebendiger Mittheilung sich erhaltenden griechischen Philosophie gehörte, am meisten Verdienst sich erworben. Seine gelehrten und scharfsinnigen Commentare bieten uns noch jetzt zu unserem Verständniß des Aristoteles und zu unserer Kenntniß der vorsokratischen Systeme ein wichtiges Hülfsmittel dar.

7) Platoniker.

175. Was die Platonische Schule betrifft, so zeigte sich hier seit dem Zeitalter des August die Rückkehr zu der alt akademischen Lehrweise, so weit sie damals ohne Fähigkeit des tieferen Eindringens in den Geist der Platonischen Schriften unter dem Einfluß der eklektischen Ueberlieferungen über die alten Schulen möglich war. Im Ganzen genommen herrschte unter diesen späteren Platonikern die Vermischung anderer, sowohl Aristotelischer und stoischer, als auch Pythagoreischer Lehrbegriffe mit den Platonischen vor, wenn gleich Einer und der Andere gegen diese Vermischung schrieb und den Aristoteles bekämpfte [1]). Insbesondere wurde bei mehreren derselben schon eine geraume Zeit vor dem Entstehen des alexandrinischen

---

[1]) Als ein solcher wird uns Calvisius Taurus von seinem Schüler Gellius genannt, der ihn unter dem Kaiser Antonin in Athen hörte (Noct. Att. I. 26. XII. 5.), und der etwas spätere Atticus, aus dessen Schriften Fragmente von Eusebius erhalten sind (Praep. Evang. XV. 4—9, 12. u. 13.).

Neuplatonismus eine gewisse Annäherung an die Eigenthümlichkeit desselben sichtbar. Daß sie in der Akademie Raum finden konnte, innerhalb welcher von Arcesilas an bis auf Antiochus die Sache eines kritischen Antidogmatismus mit Scharfsinn und Beredsamkeit geführt worden war, erklärt sich aus der Form, in welche Plato seine Untersuchungen eingekleidet, aus dem Mangel an einem in die Augen springenden systematischen Zusammenhang und an einer schon ausgebildeten wissenschaftlichen Terminologie in seiner Darstellung und aus seinem häufigen Gebrauche von Bildern und von Mythen. Zugleich lag dies überhaupt in dem damaligen Zeitgeiste, daß er zu einer mystischen, vorzugsweise das Gemüth und die Phantasie befriedigenden religiösen Weltansicht hinführte und hiermit die Hinneigung zu den Anschauungen des Orientes begünstigte.

8) Philo aus Alexandria.

176. Das erste, jedoch außerhalb der Reihenfolge der eigentlich griechischen Philosopheme befindliche Beispiel entschiedener Vermischung orientalischer Vorstellungen mit den griechischen, vornehmlich den eklektisch Platonischen Lehren, welches, ungeachtet es nicht in dem Umkreise der Entwickelungen der alten Philosophie liegt, doch wegen seiner nahen Verbindung mit ihr unsere Berücksichtigung verdient, treffen wir in den Schriften des jüdischen Gelehrten Philo von Alexandria [1]) an. Durchdrungen von der Ueberzeugung, daß in

[1]) Im letzten Jahrhunderte vor Christo in Alexandria geboren, zu einer Zeit, da eine Million seiner Glaubensgenossen in Aegypten lebte, aus einer angesehenen jüdischen Familie. Von dem Ansehen, welches er bei seinen Landsleuten besaß, zeugt der Umstand, daß er als bejahrter Mann von ihnen an der Spitze einer Gesandtschaft nach Rom geschickt wurde, um ihre Sache vor dem Kaiser Caligula gegen Anschuldigungen zu vertheidigen. Die Gesandten mußten jedoch, ohne vorgelassen worden zu sein, zurückkehren, worauf Philo eine vortreffliche Vertheidigungsschrift

den schriftlichen Denkmalen der göttlichen Offenbarung, welche seinem Volke zu Theil geworden, das vollendete System der dem menschlichen Verstande mittheilbaren Weisheit enthalten sei und daß Moses eben so gewiß den höchsten Gipfel der Philosophie erstiegen habe, als er durch göttliche Eingebung Belehrung empfangen [1]), glaubte er, nach der damals unter den Gelehrten der jüdisch alexandrinischen Schule herrschenden Weise, den gesammten Inhalt des Alten Testamentes, um eben jenes System in ihm zu finden und nachzuweisen, tiefer als dem bloßen Wortsinne nach auffassen und allegorisch erklären zu müssen. Er deutet aus ihm, indem er seine Ansicht von der Bedeutung der Platonischen Ideenlehre zum Grunde legt und eine Zahlensymbolik nach Art neuerer Platoniker und Pythagoreer nebst manchen Aristotelischen und stoischen Begriffen zu Hülfe nimmt, eine platonisirende Theologie, Kosmologie und Moral heraus. Hierbei ist seine Richtung in der That derjenigen Tendenz entgegengesetzt, welche in den zum Orientalismus sich hinneigenden Platonikern sich ausspricht. Die letzteren trübten die Reinheit einer Lehre, in deren Bewahrung und Fortpflanzung, wo möglich Fortbildung, die Bestimmung ihrer Schule bestand, durch Aufnahme eines ihr widerstrebenden Elementes. Philo dagegen läutert und veredelt die Mosaisch-jüdischen Religionsbegriffe vermittelst des griechischen Geistes, wenn gleich auf Kosten der Richtigkeit in der Auslegung seiner Nationalschriften. Durch das künstliche Gewebe seiner allegorischen Deutungen schlingt sich als Grundfaden eine höchst gebildete und würdige Vorstellung von Gott hindurch, und der reine edle Charakter seiner sittlichen Denkart verdient unsere unbedingte Hochachtung. Er geht aus von der Annahme des schlechthin nothwendigen Gegensatzes zwischen dem thä-

---

verfaßt haben soll, die nach Caligula's Tod im römischen Senate vorgelesen wurde.

[1]) Phil. de mundi Opif. p. 2: *Μωσῆς δὲ καὶ φιλοσοφίας ἐπ' αὐτὴν φθάσας ἀκρότητα καὶ χρησμοῖς τὰ πολλὰ καὶ συνεκτικώτατα τῶν τῆς φύσεως ἀναδιδαχθεὶς κ. τ. λ.*

tigen und dem leidenden Princip in der Natur der Dinge [1]). Das thätige ist der vollkommenste Geist, der als Urquell alles Wahren, Guten und Schönen noch vortrefflicher als diese seine Wirkungen gedacht werden muß, und der über alle Beschränkung und Veränderung seines Wesens erhaben, aber diesem seinem Wesen nach für uns unerforschlich ist [2]). Das leidende ist der an und für sich selbst unbewegliche und seelenlose Stoff, welcher durch den Geist in Bewegung gesetzt, gestaltet und beseelt wird [3]). Gott schuf und erhält aus der Materie die Welt durch die Kraft seines Logos, das ist, seines in dem Dasein alles Wirklichen sich wirksam erweisenden Denkens. In diesem Denken brachte Gott zuerst, als er die sichtbare Welt hervorzurufen beschlossen, die ideale Welt, die Ideen aller Dinge oder die Musterbilder hervor, nach denen der Stoff, soweit es dessen Natur gestattet, geformt werden sollte, und welche zugleich auch die formenden, gestaltenden, ordnenden und als solche wirkenden Kräfte sind [4]). Der göttliche Gedanke ist daher der Aufenthaltsort der Musterbilder und geistigen Kräfte, vermittelst welcher der unendliche und wandellose Urgrund in der Welt thätig ist. Die Frage, wo dieselben sich befinden, da sie nicht im Raum existiren, wird auf diese Weise gültig beantwortet [5]). Der Logos, welcher die Gesammtheit der weltbildenden Ideen und Kräfte in sich begreift,

---

[1]) l. c. ἔγνω δή (Μωσῆς), ὅτι ἀναγκαιότατόν ἐστιν, ἐν τοῖς οὖσιν τὸ μὲν εἶναι δραστήριον αἴτιον, τὸ δὲ παθητικόν.

[2]) l. c. Quis rer. divinar. haeres, p. 512.

[3]) de mundi Opif. l. c.

[4]) l. c. p. 3. u. 4.: (θεὸς) τὴν μεγαλόπολιν κτίζειν διανοηθεὶς ἐνενόησε πρότερον τούς τύπους αὐτῆς, ἐξ ὧν κόσμον νοητὸν συστησάμενος ἀπετέλει τὸν αἰσθητὸν παραδείγματι χρώμενος ἐκείνῳ. de Monarch. I. 218.

[5]) l. c.: καθάπερ οὖν ἡ ἐν τῷ ἀρχιτεκτονικῷ προδιατυπωθεῖσα πόλις τὴν χώραν ἐκτὸς οὐκ εἶχεν, ἀλλ' ἐνεσφράγιστο τῇ τοῦ τεχνίτου ψυχῇ, τὸν αὐτὸν τρόπον οὐδ' ὁ ἐκ τῶν ἰδεῶν κόσμος ἄλλον ἂν ἔχοι τόπον, ἢ τὸν θεῖον λόγον τὸν ταῦτα διακοσμήσαντα, κ. τ. λ.

als die Einheit der übersinnlichen Welt, ist das Abbild der Gottheit, weil in ihm die Eigenschaft des höchsten Wesens als Schöpfers und Vaters des Weltalls unmittelbar sich darstellt, so wie die sichtbare Welt ein Abbild des göttlichen Gedankens ist [1]), er ist der Vermittler zwischen der Gottheit und der Welt. Philo bezeichnet ihn mit verschiedenen sinnbildlichen Ausdrücken, welche in den folgenden Jahrhunderten und auch in der neueren Zeit so mißverstanden worden, als personificire er den Logos und mache ihn zu einem für sich subsistirenden, von dem Urwesen verschiedenen Wesen. Er nennt ihn zum Beispiel den Gesandten, den Dollmetscher, den Statthalter und den ältesten, auch den erstgeborenen Sohn Gottes [2]). Aber bei einer unbefangenen Prüfung dieser Ausdrücke und einer Vergleichung derselben mit der Platonisch-Philonischen Grundansicht von dem Verhältniß, in welchem Gott vermittelst der Ideenwelt zur sinnenfälligen Welt steht, leuchtet ein, daß jene bildlich gemeint und frei sind von dem mystischen Sinn einer Personification

---

[1]) Phil. l. c. p. 6. De Confus. linguar. p. 334. u. 341. De Profug. p. 465. Quod a Deo mittant. somn. p. 600. Leg. Allegor. III. p. 79.: *ὥςπερ γὰρ ὁ θεὸς παράδειγμα τῆς εἰκόνος, — οὕτως ἡ εἰκὼν ἄλλων γίνεται παράδειγμα.* De Monarch. II. p. 823.

[2]) Phil. Quod. Deus sit immutab. p. 298. De Confus. linguar p. 329. u. 341. De Agricult. p. 195. De Profug. p. 466. Quod a Deo mittant. somnia, p. 597. Im gleichen Sinne heißt der Logos *ὁ πρεσβύτερος τῶν γένεσιν εἰληφότων*, de Migrat. Abrah. p. 389., die sichtbare Welt dagegen wird als der jüngere Sohn Gottes bezeichnet, Quod Deus sit immutab. p. 298.: *ὁ μὲν γὰρ κόσμος οὗτος νεώτερος υἱὸς θεοῦ, ἅτε αἰσθητὸς ὤν. κ. τ. λ.* Auch wird in genauerer Ausführung jener bildlichen Vorstellung Gott als Vater und die Weisheit als Mutter des göttlichen Wortes angegeben, de Profug. p. 466.: *διότι, οἶμαι, γονέων ἀφθάρτων καὶ καθαρωτάτων ἔλαχεν (ὁ θεῖος λόγος), πατρὸς μὲν θεοῦ, ὃς καὶ τῶν συμπάντων ἐστὶ πατήρ, μητρὸς δὲ σοφίας, δι' ἧς τὰ ὅλα ἦλθεν εἰς γένεσιν.*

des Logos, wie ihn namentlich Eusebius in denselben erblickt [1]). Hiermit stimmt dies bestätigend überein, daß von Philo nicht der Logos, sondern überall Gott selbst als Urheber und Werkmeister der Welt, als Demiurg, der göttliche Gedanke aber nur als das Werkzeug oder Mittel bezeichnet wird, durch welches Gott sowohl die ideale als die sinnenfällige Welt gebildet [2]).

9) Plutarch.

177. Innerhalb der Akademie zeigt sich zuerst bestimmter, was wir eine Annäherung an orientalische Vorstellungsweisen nennen dürfen, in den philosophischen Werken des Plutarch von Chäronea [3]). Sie besteht hier wesentlich in einer versinnlichenden Auf-

---

[1]) Man vergl. z. B. Euseb. Praep. Evang. VII. 12 u. 13. XI. 14. u. 15.

[2]) Gott wird mit den Ausdrücken *ὁ τεχνίτης τῶν γινομένων*, *ὁ ἐπίτροπος τῶν ἐν οὐρανῷ τε καὶ κόσμῳ*, *ὁ ποιητὴς τῶν ὅλων*, *ὁ δημιουργός*, und am meisten bezeichnend *ὁ πατὴρ τῶν ὅλων*, *τῶν γινομένων*, als Schöpfer und Erhalter der Welt, von Philo genannt. Der Logos ist das *ὄργανον*, durch welches er wirkt. Leg. Allegor. III. p. 79. De migrat. Abrah. p. 389. De Cherub. p. 129.: *εὑρήσεις αἴτιον αὐτοῦ (τοῦ κόσμου) τὸν θεόν, ὑφ' οὗ γέγονεν, ὕλην δέ, τὰ τέσσαρα στοιχεῖα, ἐξ ὧν συνεκράθη, ὄργανον δέ, λόγον θεοῦ, δι' οὗ κατεσκευάσθη, τὴν δὲ κατασκευῆς αἰτίαν, τὴν ἀγαθότητα τοῦ δημιουργοῦ.*

[3]) geboren um die Mitte des ersten Jahrhunderts n. Chr., ein Schüler des synkretistischen Peripatetikers Ammonius aus Alexandrien, der in Athen lehrte. Er erwarb sich in Rom ein großes Ansehen als Lehrer der Philosophie, und erlangte unter den Kaisern Trajan und Hadrian, seinem Schüler, bedeutende Aemter. In seinem Alter erhielt er die Würde eines Priesters des pythischen Apollo. Neben seinen zahlreichen philosophischen Werken nehmen bekanntlich auch seine *βίοι παραλλήλοι* eine ehrenvolle Stelle ein. (De *Ei* ap. Delph. 1. An seni sit ger. resp. 17. Suid. s. v. *Πλούταρχος*.)

fassung der allegorischen und mythischen Einkleidungen, welche Plato für die Darstellung abstracter Begriffe liebt. Uebrigens hatte Plutarch Grund, sich bewußt zu sein, wenn ihm gleich im Einzelnen manche Vermengung der Lehren seines Führers mit Aristotelischen und stoischen mehr oder minder wissentlich begegnet, im Ganzen genommen dasjenige, was sein fleißiges Studium in den Platonischen Dialogen ausgesprochen vorfand und ergriffen, treu wiedergegeben und angewandt zu haben. Er erscheint für seine Zeit als ein sehr verdienstvoller, eben so gelehrter als fruchtbarer Schriftsteller. Auch bei ihm freilich bekundet sich der Untergang der classischen Literatur durch das Gesuchte und Manierirte in seiner Schreibart, durch das Unverkennbare seiner Absicht, mit seiner Belesenheit, seinem Scharfsinn und seiner rhetorischen Kunst zu glänzen. Doch ist uns das Hervortreten seiner Vielbelesenheit sehr schätzbar, weil wir ihr diese Bedeutung seiner phiosophischen Schriften verdanken, daß sie durch Anführung vieler Stellen aus verloren gegangenen Urkunden der alten Philosophie eine wichtige mittelbare Quelle der Geschichte der letzteren sind. Achtungs- und liebenswürdig ist der sittliche Charakter seiner Weltansicht und die innig religiöse Denkart, welche in ihr sich ausspricht. Das sittlich-religiöse Moment, dürfen wir annehmen, ist es hauptsächlich, was ihn in dem Platonismus angesprochen und ihn zu demselben hingezogen, während für ihn die Dialektik und die Physik an jenem, wie überhaupt an der Philosophie in den Hintergrund traten. Mit den von ihm vertheidigten Grundsätzen der Moral und der Religion fand er nicht nur den Epikureismus, sondern selbst auch den Stoicismus nicht vereinbar, und dies bewog ihn, beide Schulen eifrig zu bekämpfen. Das Bedürfniß einer wissenschaftlichen Methode strenger Begriffsableitung und ursprünglicher Gedankenentwickelung stand ihm ganz ferne. Er nahm die gegebenen, die aus der alten Zeit überlieferten Lehrsätze zufolge des Befriedigenden, was sie für seine theologische und seine praktische Ueberzeugung hatten, und gemäß der Uebereinstimmung, die er zwischen ihnen erblickte, als das in sich selbst Wahre und Gültige auf.

178. Seine Ansicht von dem Urwesen und von dem Ursprung

der Welt stimmt genau genug mit der Platonischen überein. Gott ist ihm der Ursprüngliche und Urgründliche, der schlechthin Eine, Gute und Wandellose, Unbeschränkte und die höchste geistige Vollkommenheit Besitzende, welcher die ideale rein geistige Welt ewig in seinem Denken enthält [1]). Er ordnete und gestaltete nach dem Musterbilde der Ideen einstmals die bis dahin in anfangsloser und regelloser Bewegung befindliche Materie zu dem beseelten Kosmos und zu dem in ihm enthaltenen Reiche der einzelnen vernünftigen Seelen [2]). Er vermochte nicht, aus dem Unkörperlichen ein Körperliches, noch aus dem Unbeseelten ein Beseeltes zu schaffen, sondern nur die formlose Materie zu formen und der vernunftlosen Seele Vernunft einzupflanzen [3]). Hiermit ward durch seine höchste Causalität vermöge seiner unbegrenzten Güte das abhängige Gute so weit verwirklicht, als es möglich war. Die Sternenwelt bis zum Monde herab ward von ihm als ein schön geordnetes Heer vernunftvoller und machtvoller unveränderlicher göttlicher Wesen hervorgebracht. Aber der untere Theil des Kosmos konnte nicht die gleiche Vollkommenheit erlangen. Denn es blieb nach der Weltbildung ein Theil der ursprünglichen ungeregelten Bewegungskraft, die, von Gott nur beschränkt und geregelt, nicht ganz vernichtet werden konnte, im Hintergrunde zurück, um stets hervorbrechend und feindselig der göttlichen Ordnung entgegentretend sowohl in der äußeren Natur, wie in den Seelen der Menschen und der Dämonen das Böse zu bewirken. So ist die Welt gemischt aus Gutem und aus Bösem, und wenn gleich das erstere stets das Uebergewicht in ihr behält, ist dennoch

---

[1]) de def. orac. 8. 20. 29. de fato 9. de stoic. repugn. 10. de Js. et Os. 1.

[2]) de Js. et Os. 53. 56. de an. procr. 3. 5. 22. Quaest. Plat. 4.

[3]) De an. procr. 5: *ἀκοσμία γὰρ ἦν τὰ πρὸ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως· ἀκοσμία δὲ οὐκ ἀσώματος οὐδ' ἀκίνητος οὐδ' ἄψυχος, ἀλλ' ἄμορφον μὲν καὶ ἀσύστατον τὸ σωματικόν, ἔμπληκτον δὲ καὶ ἄλογον τὸ κινητικὸν ἔχουσα.* etc.

zur Erklärung des letzteren, weil Gott nur Ursache des Guten sein und nichts ohne Ursache geschehen kann, ein ihm entgegengesetztes böses Princip anzunehmen [1]). Dieses den Grund des Bösen enthaltende Princip wird von den Weisen allgemein anerkannt und nur mit verschiedenen Namen bezeichnet, bei den Persern als Ahriman, bei den Aegyptern als Typho, in der griechischen Mythologie als Hades und als Ares, von Empedokles als der Streit, von den Pythagoreern als die Zweiheit und als das Unbegrenzte, von Aristoteles als die Beraubung, von Plato als das Andere und auf das bestimmteste als die böse Weltseele [2]). Demzufolge also wohnt seit der Weltentstehung in der Natur neben dem guten Theile der Weltseele, welcher aus der göttlichen Vernunft in die Materie sich ergossen hat, welcher durch Gott erzeugt, aus ihm hervorgegangen ist [3]), ein böser, der aus dem Zurückgebliebenen der unvernünftigen ungeregelten Bewegungskraft besteht. Und so findet sich daher auch in unserer Seele der Widerstreit zwischen unserer Vernunft und Willensfreiheit einerseits, und zwischen unserem sinnlichen Begehrungsvermögen und unseren vernunftlosen Trieben andererseits, indem jene aus der guten, diese aus der bösen Weltseele stammen [4]).

179. Gott, der an sich verborgene, offenbart sich uns hienieden im Allgemeinen bloß durch den Ausdruck seines ordnenden

---

[1]) de Js. et Os. 45.: ὅ τε κόσμος, εἰ καὶ μὴ πᾶς, ἀλλ' ὁ περίγειος οὗτος καὶ μετὰ σελήνην, ἀνώμαλος καὶ ποικίλος καὶ μεταβολὰς πάσας δεχόμενος. Εἰ γὰρ οὐθὲν ἀναιτίως πέφυκε γενέσθαι, αἰτίαν δὲ κακοῦ τ'ἀγαθὸν ὐκ ἂν παράσχοι, δεῖ γένεσιν ἰδίαν καὶ ἀρχὴν ὥσπερ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ τὴν φύσιν ἔχειν. Vergl. l. c. 59.

[2]) de Js. et Os. 48. de an. procr. 6. 8. 9.

[3]) Qu. Plat. 2: ἡ δὲ ψυχὴ — οὐκ ἔργον ἐστὶ τῦ θεῦ μόνον, ἀλλὰ καὶ μέρος, οὐδ' ὑπ' αὐτῦ, ἀλλά καὶ ἀπ' αὐτῦ καὶ ἐξ αὐτῦ γέγονεν.

[4]) de virt. mor. 3.

Denkens in der Welt [1]). So lange unsere Seele von ihrem Körper umhüllt wird, ist ihr keine unmittelbare Gemeinschaft mit Gott verstattet. Nur vermittelst der Philosophie vermag sie ihn wie in einem flüchtigen Traume zu schauen, und sie wird dann durch die Vernunftbetrachtung des nur denkbaren, reinen, heiligen Seins wie durch einen Blitz erleuchtet [2]). Erst nach dem Tode kann sie in die Heimath der Ideen und in seine unmittelbare Nähe gelangen. Er als der höchste, über das Sinnenfällige und Körperliche vollkommen erhabene Geist waltet unmittelbar als Vorsehung über das Ganze des Kosmos. Für die Sphäre der irdischen Natur und für die Erhaltung der Gattungen der irdischen Dinge sorgt er durch die Wirksamkeit, die er den geschaffenen und sichtbaren Göttern, den Gestirnen angewiesen hat, unter denen die Sonne die Oberstelle einnimmt. Endlich die specielle Aufsicht über das Leben und Handeln der Menschen läßt er durch die Dämonen führen [3]). Es bedarf durchaus derjenigen Vermittelung zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen, welche uns durch die Dämonen zu Theil wird. Diese, mit einem Luftkörper bekleidet, während der Körper der sichtbaren Götter aus dem vollkommensten Stoffe, dem Aether, besteht, haben ihren wesentlichen Wohnsitz auf dem Monde [4]). Durch ihre Einwirkung wird der menschlichen Seele des Wahrsagungsvermögen und der Zustand der Gottbegeisterung zu Theil, wofür die Empfänglichkeit in uns der inneren Ruhe und der Erhebung über das Sinn-

---

[1]) de Pyth. orac. 20. Plutarch bezeichnet diesen Ausdruck als „λόγοι καὶ εἴδη καὶ ἀποῤῥοαὶ τῦ θεῦ“, und unterscheidet denselben gemäß dem mit Plato und mit Aristoteles von ihm angenommenen Gegensatz zwischen dem Unveränderlichen und dem Veränderlichen im Kosmos: οἱ μὲν γάρ ἐν οὐρανῷ καὶ ἄστροις λὸγοι etc. μένυσιν, τὰ δὲ τοῖς παθητικοῖς διεσπαρμένα, γῇ καὶ θαλάττῃ καὲ φυτοῖς καὶ ζώοις, διαλυόμενα καὶ φθειρόμενα καὶ θαπτόμενα πολλάκις αὖθις ἐκλάμπει καὶ ἀναφαίνεται ταῖς γενέσεσι.

[2]) de Js. et Os. 78. 79.

[3]) de fato 9.

[4]) de gen. Socr. 13. 22. de fac. in luna 16.

liche bedarf [1]). Wie die Dämonen die Grenze zwischen der unveränderlichen himmlischen und der veränderlichen irdischen Welt bewohnen, so stehen sie auch hinsichtlich der Vorzüglichkeit ihrer Natur in der Mitte zwischen den erschaffenen Göttern und den Menschen. Sie sind an sich nicht über die Wandelbarkeit erhoben, so daß ein Dämon sich verschlechtern, aus einem guten zu einem bösen werden und in die menschliche Leiblichkeit herabsinken, umgekehrt aber auch sich vervollkommnend bis zu der Stufe der Götter emporsteigen kann. Auf analoge Weise ist es auch für den Menschen möglich, nicht bloß zu einem Heroen, sondern selbst auch zu einem Dämon zu werden [2]). Es versteht sich nach dem Bisherigen, daß für Plutarch der Glaube an die Unsterblichkeit unserer Seele zweifellos feststeht, er schließt ihm den an die Seelenwanderung an und hält ihn für unzertrennlich verknüpft mit dem Glauben an die göttliche Vorsehung [3]).

Plutarch hielt zwar dafür, daß der vaterländische alterthümliche Religionscultus von einem jeden Volke festgehalten werden müsse, weil er für jedes die festeste Stütze des Glaubens sei [4]). Aber er war überzeugt, daß es nicht bei anderen Völkern andere Götter gebe, keine ausländischen und hellenischen, keine südlichen und nördlichen. Sondern wie Sonne und Mond und Himmel und Erde und Meer Allen gemeinsam sein, jedoch verschieden benannt werden, so ordne auch Eine Vernunft das Nämliche, walte Eine Vorsehung vermittelst der von ihr eingesetzten Mächte, welche

---

[1]) de fato 9. de gen. Socr. 16. 20. de def. orac. 38. 48. Von der hohen Wichtigkeit der Errichtung der Orakel ist hiernach Plutarch überzeugt und spricht über sie ausführlicher in zwei seiner Schriften (de defectu oraculorum und de Pythiae oraculis), insbesondere über das delphische Orakel, dessen Vorsteher er, wie oben bemerkt worden, in seinem höheren Alter war.

[2]) de def. orac. 10. 12. de gen. Socr. 16. de Js. et Os. 25.

[3]) de sera num. vind. 17.

[4]) amat. 12.

bei den verschiedenen Völkern verschiedene Namen und Ehrenbezeugungen erlangt haben [1]). Vorzüglich legt er dem Glauben an den Osiris und die Isis einen hohen Werth bei, weil in ihm die Erkenntniß der höchsten theologischen Wahrheit sinnbildlich ausgedrückt sei. In dem Osiris erblickte er das Symbol des allbegründenden Urwesens, in der Isis das der irdischen Naturkraft [2]), welche hienieden in dem Wechsel und Wandel der Individuen die Gattungen erhält, also in der Unvollkommenheit und in dem rastlosen Entstehen und Vergehen der irdischen Dinge die Nachbilder der göttlichen Ideen bewahrt.

10) Platoniker des zweiten Jahrhunderts. Numenius.

180. Die Schriften Plutarch's fanden unstreitig im zweiten Jahrhundert vielen Anklang und die in ihnen erscheinende Hinneigung zu der orientalischen Vorstellungsart verbreitete und vergrößerte sich unter den Freunden dieser Richtung immer mehr. Den Plutarchischen verwandt scheinen nach Inhalt und Tendenz die Philosopheme des Maximus von Tyrus [3]) gewesen zu sein. In seiner Ansicht von den Urgründen des Kosmos und von den geschaffenen sichtbaren Göttern Plato's Lehren getreu hat er die Dämonologie noch mehr ausgebildet, als Plutarch, und zeigt hier einen ausschweifend phantastischen Aberglauben. In lateinischer Sprache gab A. Lucius Appulejus [4]), der jedoch an Verständniß der Platonischen

---

[1]) de Js. et Os. 67.

[2]) l. c. 59. 78.

[3]) Er blühte etwa um 180 nach Chr., und lebte als Lehrer der Beredsamkeit und Philosophie abwechselnd in Rom und in Griechenland. Wir besitzen von ihm noch ein und vierzig rhetorisch-philosophische Abhandlungen.

[4]) geboren zwischen 126 und 132 nach Chr. zu Madaura in Numidien von angesehenen Eltern, widmete sich in Athen der griechischen Literatur, vornehmlich der Platonischen Philosophie und

und überhaupt der philosophischen Begriffe tief unter Plutarch steht, Darstellungen aus dem Kreise des entarteten Platonismus dieser Zeit und macht uns seiner Seits anschaulich, mit welcher Lebhaftigkeit und welcher Zuversicht der Götter- und Dämonenglaube hier ergriffen wurde. Der Synkretismus sprach sich in diesem Kreis auch durch die Meinung aus, daß die Lehrbegriffe Plato's und des Pythagoras, für deren Ausleger nur die hierher gehörigen Philosophen gehalten wurden und sich hielten [1]), in der Hauptsache gleichen Inhalt besäßen, und daß der erstere bloß für nöthig gefunden hätte, die Ausdrucksweise zu verändern, beide aber sollten die ihnen zugeschriebene höhere Weisheit aus dem Oriente geschöpft haben. Dies tritt für uns am kenntlichsten in den uns aufbewahrten Fragmenten des Numenius hervor, der ein Pythagoreer genannt wird, während wir in ihm den Platoniker überwiegend erblicken müssen, und der den nächsten Uebergang von dem Neuplatonismus des zweiten Jahrhunderts zu dem im dritten Jahrhunderte beginnenden alexandrinischen macht.

---

erlernte nachher in Rom die lateinische Sprache. Nachdem er große Reisen gemacht, kehrte er in seine Vaterstadt zurück und lehrte dort Philosophie und Rhetorik. Wir besitzen von ihm einige philosophische Schriften, auch eine Sammlung milesischer Fabeln in eilf Büchern, unter denen die berühmte von Amor und Psyche, die des Lobes nicht unwürdig ist, welches Herder ihr ertheilt hat.

[1]) Man vergleiche hierüber, was Porphyrius in seinem Leben des Plotinus von Numenius und einigen anderen Vor-Plotinischen Platonikern, von Kronius, Moderatus und Thrasyllus, sagt, mit denen er seinen Lehrer in Vergleichung stellt, c. 15: ὅς (*Πλωτῖνος*) *μέν τὰς πυθαγορείυς ἀρχὰς καί πλατωνικάς, ὡς ἐδόκει, πρὸς σαφεστέραν τῶν πρὸ αὐτοῦ καταστησάμενος ἐξήγησιν· οὐ δὲ γὰρ ἐγγύς τι τὰ Νουμηνίου καὶ Κρονίου καὶ Μοδεράτυ καὶ Θρασύλλου τοῖς Πλωτίνου περὶ τῶν αὐτῶν συγγράμμασιν εἰς ἀκρίβειαν.*

181. Numenius [1]) will als ein vermeintlich ächter Schüler Plato's und treuer Erklärer seiner Lehre zu seinem Standpuncte zurückkehren, von welchem die griechische Philosophie nach ihm mit Unrecht abgewichen sei [2]). Er erblickt in Plato eine wesentliche Uebereinstimmung mit Pythagoras, Verschiedenheit nur im Ausdrucke. Beiden schreibt er zu, daß sie die Weisheit des Moses und der Juden, und so auch die der Brahmanen, der Magier und der Aegypter in sich aufgenommen und den Griechen zur Kenntniß gebracht haben, er nennt sogar Plato einen attisch redenden Moses [3]). Er geht aus in seiner Welterklärung von dem Gegensatze, in welchem das ursprüngliche Urwesen, als die absolute Vernunft, das Unkörperliche, das Unveränderliche, Ueberzeitliche, schlechthin Seiende und Gute, sowohl zu dem Körperlichen, dem unaufhörlich Entstehenden und Vergehenden, aus einander Hervorgehenden und in einander Uebergehenden, wie zu der Materie, dem rastlos Anderswerdenden, Unbegrenzten und Ungeordneten sich befindet, denen beiden das eigentliche Sein nicht zugesprochen werden darf [4]). Diesem Gegensatze zufolge, nimmt er an, ist keine unmittelbare Einwirkung dessen, was das oberste Herrschende ist, der Vernunft oder des Guten, auf die Materie möglich, sondern es bedurfte eines vermittelnden

---

[1]) aus Apamea in Syrien, seine Lebenszeit wird nicht genauer angegeben, doch fällt sie ohne Zweifel in das zweite Jahrhundert, in die Nach-Plutarch'sche Zeit. Clemens Alexandrinus (gest. um 220) erwähnt seiner zuerst. Seine Schriften wurden von den alexandrinischen Neuplatonikern sehr hochgeschätzt. Aus seinem Werke *περὶ τῆς τῶν Ἀκαδημαϊκῶν πρὸς Πλάτωνα διαστάσεως* hat Eusebius in seiner praeparatio evangelica beträchtliche Fragmente erhalten, auch einige aus den beiden Schriften *περὶ τἀγαθοῦ* und *τὰ παρὰ Πλάτωνι ἀπόῤῥητα*.

[2]) Num. ap. Euseb. Praep. Evang. XIV. 5—9.

[3]) *τί γάρ ἐστι Πλάτων ἢ Μωσῆς ἀττικίζων;* Clem. Alex. strom. I. p. 342. Vergl. Euseb. praep. evang. IX. 7. 8. X. 14. XIV. 5.

[4]) Num. ap. Euseb. pr. ev. XV. 17. XI. 22.

Wesens zwischen jenem und dieser, um die Entstehung des Kosmos zu bewirken. Mit dieser Anerkennung ergab sich ihm der Unterschied und Zusammenhang zwischen dem ersten, dem zweiten und dem dritten Gott, den er in Plato's Dialogen ausgesprochen zu finden glaubte. Denn das Göttliche sah er hier theils als den Urgrund der Wissenschaft und der durch die Vernunft erkennbaren Wahrheit bezeichnet, als das über die Wissenschaft und die Wahrheit und über die Wesenheit durch seine Vollkommenheit und seine Würde Erhabene, als das an sich Schöne, Weise, Gute[1]), theils als den Weltbaumeister, den Demiurg des Kosmos[2]). Hierzu kam noch, daß die Welt selbst als glückseliger Gott von Plato gepriesen war[3]), abgesehen davon, daß er — dadurch der ganzen neuplatonischen Schule das Vorbild zu ihrer Götter- und Dämonenlehre gebend — den Gestirnen den Namen des himmlischen Geschlechtes der Götter und der sichtbaren und erzeugten Götter ertheilt und auch der übrigen Dämonen Erwähnung gethan hatte[4]). So bestimmt charakterisirender Ausdrücke, meinte Numenius, habe sich Plato hinsichtlich des ersten Gottes bedient, weil er gewußt habe, daß von den Menschen nur der Demiurg anerkannt werde, während sie der ursprünglichen Vernunft sich gänzlich unbewußt sein, und er habe damit sagen wollen: o Menschen, die Vernunft, welche ihr dafür haltet, ist nicht die erste, sondern eine andere ehrwürdigere und göttlichere ist vor dieser[5]). Der erste Gott ist der in sich selbst seiende einfache, wandellose, rein denkende, der Vater des weltbildenden, selbst aber unthätig, über alles Handeln erhaben, seine Ruhe steht jedoch in dem innigsten Zusammenhang mit der Bewegung, weil sie die Grundursache des Lebens der Welt ist[6]).

---

[1]) Pl. de rep. VI. p. 508. Phaedr. p. 246. e.

[2]) Tim. p. 41. a. 42. e.

[3]) l. c. p. 34. b. p. 92. c.

[4]) l. c. p. 39. e. 40. d.

[5]) ap. Eusep. Praep. Evang. XI. 18.

[6]) l. c. ὁ θεὸς ὁ μὲν πρῶτος ἐν ἑαυτῷ ὤν ἐστιν ἁπλοῦς. τοῦ δημιȣργȣ͂ντος θεȣ͂ χρὴ νομίζεσθαι πατέρα τὸν πρῶτον θέον, τὸν

Der zweite Gott, der Weltbildner, der Demiurg ist die Grundursache des Werdens, wie der erste Gott die Grundursache des Wesens ist. Der zweite verhält sich zum ersten, als Nachahmer desselben, wie das Werden zum Wesen als Abbild und Nachahmung sich verhält [1]). Er ist doppelseitig, er schaut sowohl auf die Vernunft, als auf die Materie, von dem Urwesen empfangend bildet er sich die Idee seiner selbst und bringt er den Kosmos hervor, indem er die Harmonie in demselben nach den Ideen ordnet [2]). Er bleibt mit dem dritten Gott, der die Welt an sich selbst und sein Erzeugniß ist, so zur Einheit verbunden, daß beide als Einer betrachtet werden können [3]).

11) Die spätere Skepsis.

182. Am Schluß unserer Uebersicht über den vorliegenden Abschnitt ist die geeignetste Stelle, des späteren Scepticismus Erwähnung zu thun, der seiner Seits nicht minder, wie der ihm gleichzeitige eklek-

---

μὲν πρῶτον θεὸν ἀργὸν εἶναι ἔργων ξυμπάντων. ὁ μὲν πρῶτος θεὸς ἐστιν ἑστὼς περὶ τὰ νοητά· τὴν προσοῦσαν τῷ πρώτῳ στάσιν φημὶ εἶναι κίνησιν σύμφυτον, ἀφ' ἧς ἥ τε τάξις τοῦ κόσμου etc. ἀναχεῖται εἰς τὰ ὅλα.

[1]) l. c. 18. 22. ὁ μὲν δημιουργὸς θεός ἐστι γενέσεως ἀρχή, τὸ ἀγαθὸν οὐσίας ἐστὶν ἀρχή. ἀνάλογον δε τούτῳ μὲν ὁ δημιουργὸς θεός, ὢν αὐτοῦ μιμητής, τῇ δὲ οὐσίᾳ ἡ γένεσις εἰκὼν αὐτῆς οὖσα καὶ μίμημα.

[2]) l. c. 22.: διττὸς ὢν αὐτός ποιεῖ τήν τε ἰδέαν ἑαυτοῦ καὶ τὸν κόσμον. 18: τὴν ἁρμονίαν δὲ ἰθύνει ταῖς ἰδέαις οἰακίζων· βλέπει δὲ — εἰς τὸν ἄνω θεόν.

[3]) l. c. 18.: ὁ θεὸς μέντοι ὁ δεύτερος καὶ ὁ τρίτος ἐστὶν εἷς. Procl. Tim. II. p. 93.: Νουμήνιος μὲν γὰρ τρεῖς ἀνυμνήσας θεούς πατέρα μὲν καλεῖ τὸν πρῶτον, ποιητὴν δὲ τὸν δεύτερον, ποίημα δὲ τὸν τρίτον· ὁ γὰρ κόσμος κατ' αὐτὸν ὁ τρίτος ἐστὶ θεός.

tische Dogmatismus, ein Zeugniß gibt von dem Verfall der griechischen Literatur und Philosophie. Als zur Zeit des Antiochus aus Askalon die Eigenthümlichkeit der neueren Akademie unterging, erlosch mit ihr der Geist des Skepticismus, der den Höhepunct seiner Kraft in der dialektischen Kunst und außerordentlichen Beredsamkeit des Karneades nach dem Zeugnisse der Alten bethätigt, und der auch noch in Philo's Lehrweise nach Cicero's Versicherung einiges Leben an den Tag gelegt hatte, welches in Cicero's philosophischen Darstellungen auf eine ansprechende Weise zum Vorschein kommt. Der einmal erstorbene aber lebte nicht wieder auf.

Was Diogenes Laertius über die Schule der Pyrrheneer berichtet [1]), ist ganz unzuverlässig und für uns unbrauchbar. Sie soll, wie er anführt, nach dem Zeugnisse eines späteren Skeptikers Menodotus schon mit dem Tode des Timon aufgehört haben, und später von einem Ptolomäus aus Cyrene, einem mittelbaren Vorgänger des Aenesidemus wieder erneuert worden sein. Dagegen hätte nach dem Hippobotus und Sotion eine ununterbrochene Reihe von Nachfolgern des Timon bis auf Sextus den Empiriker herab existirt. Mit Sicherheit erkennen wir aus Cicero's Aeußerungen, daß zu seiner Zeit schon längst die Pyrrhonische, wie manche andere kleine Schule, die für eine Sokratische gelten wollte, durch die überwiegende Lehrkraft und Bedeutung der Hauptschulen zum Schweigen gebracht und untergegangen war [2]). Gleichfalls weiß Seneca von keinem Vertheidiger des Skepticismus zu seiner Zeit. Er bemerkt in seiner Klage, daß damals das Studium der Philosophie nur als Nebensache getrieben werde und daß es manchen Philosophenschulen an Fortführung fehle, wie namentlich weder die alte noch die jüngere Akademie einen Vorsteher hinterlassen habe: wer ist denn noch, der die Lehren des Pyrrho vortrüge [3])?

183. Der erste, der uns in unserer Periode als ein Repro-

---

[1]) IX. 115. 116.

[2]) De Orat. III. 17. De fin. II. 11.

[3]) Natur. Quaest. VII. 32.

ducent der Pyrrhonischen Vorstellungsart erscheint, ist Aenesidemus aus Gnossus in Kreta, der in Alexandria lehrte, und über dessen Lebenszeit es uns an Nachrichten fehlt. Eusebius [1]) führt über ihn aus dem achten Buche des Aristokles über die Philosophie an: „nachdem sich Niemand mehr um die Pyrrhoniker bekümmerte, als ob sie überhaupt gar nicht existirt hätten, habe vor kurzem in Alexandria ein gewisser Aenesidem dieses Geschwätz wieder aufgebracht. Dieser gehöre nebst Pyrrho und Timon zu denjenigen, welche in der skeptischen Schule für die angesehensten gelten." Aenesidem trug die Pyrrhonischen Betrachtungen in einer Schrift vor, von welcher Photius [2]) ein dürftiges Fragment erhalten hat und Sextus Empirikus manche Stellen anführt. Nächst ihm kommt in der Reihe der von Diogenes aufgeführten Namen der neueren Skeptiker ein Agrippa, dessen Geburtsort, wie dessen Lebenszeit unbekannt sind, nur deshalb für uns in Betracht, weil er eine vereinfachte Darstellung der skeptischen allgemeinen Zweifelsgründe nach dem Zeugnisse des Diogenes gegeben, während Sextus sie nur den im Bezug auf Aenesidem jüngeren Skeptikern überhaupt beilegte. Alsdann ist nur noch einer zu nennen, Sextus, welcher den Beinamen der Empiriker führt, weil er ein Arzt war und zu der empirischen Schule der Aerzte gerechnet wurde. Er ist verhältnißmäßig unter ihnen der bedeutendste für uns, weil er sich bemüht hat, eine vollständige Zusammenstellung aller in der Pyrrhonischen Schule bis zu seiner Zeit zum Vorschein gekommenen Einwendungen gegen die Wahrheit des Erkennens in allen Fächern des Wissens nebst einem Lehrbuch des Pyrrhonismus, welches das Wesen, den Zweck und die Methode desselben auseinandersetzen soll, in seinen auf uns gekommenen Schriften [3]) zu geben. Ueber seinen Geburts- und Aufent-

[1]) Praep. evang. XIV. 18.

[2]) Biblioth. Cod. 212. S. 169, b. Bekk.

[3]) *Πυῤῥωνείων ὑποτυπώσεων βιβλία τρία*, und *Πρὸς τοὺς μαθηματικοὺς βιβλία ἕνδεκα*. Diese letztere, gewöhnlich unter diesem Titel als ein Ganzes zusammengefaßte Compilation enthält eigentlich zwei Werke: 1) *πρὸς δογματικοὺς* L.L. V. 2) *πρὸς μαθηματικοὺς* L.L. VI.

haltsort, so wie über seine Lebenszeit finden wir nichts berichtet. Gewiß ist nur, daß er nach dem philosophirenden Arzt Claudius Galenus [1]), der seiner niemals und nur in einer Schrift aus späterem Lebensalter seines Lehrers Herodot erwähnt, und daß er vor dem Diogenes von Laerte gelebt hat, da dieser nicht bloß ihn selbst als Schriftsteller rühmt, sondern auch den Saturninus Cythenas als seinen Schüler nennt [2]). Es läßt sich aber des Diogenes Le-

---

[1]) Dieser nächst Hippokrates berühmteste Arzt des Alterthumes, für seine Zeit um die Theorie seiner Wissenschaft durch seine Bearbeitung der Physiologie und der Anatomie höchst verdient, war geboren zu Pergamus um 131 nach Chr., und starb um 200. Was die Philosophie betrifft, legte er nicht nur der Logik und der Physik, sondern auch der Ethik im Bezug auf die Ausübung seiner Kunst eine hohe Wichtigkeit bei, und in der ungemein großen Zahl seiner Werke, von denen nur der kleinere Theil auf uns gekommen, fanden sich nicht bloß außer den medicinischen, physikalischen und physiologischen viele logische, worin er die Formen und Regeln der wissenschaftlichen Methode auseinandersetzte, sondern auch eine Menge ethischer. Er war ein durchaus eklektischer, Platonische Lehrbegriffe mit den Aristotelischen, insbesondere aber die Resultate seiner empirischen Beobachtung mit den überlieferten Philosophemen vereinigender Kopf, und bestritt bei seinem lebhaften Interesse für die Logik auch den damals so wenig beachteten Skepticismus mehrerer empirischer Aerzte, wobei er der beiden gleichzeitigen Menodotus und Theodas, auch noch des Herodot, eines Schülers des Menodot, Erwähnung thut, aber nicht mehr des Sextus, der ein Schüler des Herodot war.

[2]) IX. 116. Tennemann meint (Gesch. d. Philos. V. S. 269): der Umstand, daß Sextus unter den Dogmatikern vorzüglich die Stoiker bestreite, welche besonders zu den Zeiten des Kaisers Marc Aurel und kurz nachher im Ansehen standen, begünstige die Annahme, er sei gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts zu setzen. Neuere stimmen ihm darin bei, daß auf diesen Umstand für die

benszeit auch nur mit Annäherung an die Wahrscheinlichkeit bestimmen und seine Blüthezeit in die Mitte des dritten Jahrhunderts setzen.

184. Daß Aenesidemus ohne tieferes Verständniß, ohne eigentliche Selbstthätigkeit des Urtheiles und der Ueberzeugung den Pyrrhonismus als eine aus der Vorzeit überlieferte Schulansicht auffaßt und wiedergibt, bekundet sich zunächst in der Weise, wie er ihn in seinem Vorstellen mit der gleichfalls von ihm ergriffenen Lehre des Heraklit in Verbindung gesetzt hat. Er nahm an, wie Sextus berichtet, indem er dies als das Ziel seiner Bestrebungen ansah, die Heraklitische Weltansicht wieder geltend zu machen: die skeptische Denkart sei der Weg, welcher zu der Philosophie jenes alten ionischen Naturforschers führe. Denn daß Entgegengesetztes an demselben Gegenstand erscheine, gehe dem voraus, daß Entgegengesetztes an demselben Gegenstande sei. Der Skeptiker nun behaupte das Erstere, der Herakliteer aber gehe weiter und gelange von jener Anerkennung zu der Erkenntniß, daß an dem Nämlichen das Entgegengesetzte auch sich finde [1]). Daß in dieser Ansicht eine urtheilslose Verkennung des Charakters der Skepsis sich ausspricht, braucht nicht erst bemerkt zu werden, und sie zu widerlegen konnte dem Berichterstatter nicht schwer werden [2]). Hiernach haben wir den unstreitig vorhandenen

---

Bestimmung der Lebenszeit des Sextus Gewicht zu legen sei. Aber theils hatten die damaligen Stoiker größtentheils nur die praktische Richtung in populärer Form sich angeeignet, die am wenigsten zur Polemik auffodern konnte. Theils war dies eine alt herkömmliche, längst aus der Vorzeit überlieferte Weise, daß die Skeptiker hauptsächlich mit den Stoikern, als den bedeutendsten Repräsentanten des Dogmatismus, in den Streit sich einließen, welche als solche von Sextus festgehalten wurde.

[1]) Sext. Emp. Pyrrh. hyp. I. 210. Sextus führt mehrmals Heraklitische Lehrsätze des Aenesidem an, mit der Bezeichnung: *Αἰνησίδημος κατὰ Ἡράκλειτον.*

[2]) l. c.

Verlust fast alles von ihm selbst Verfaßten, so wie den wahrscheinlichen Mangel an hinreichend zuverlässigen Berichten sowohl über die Art seiner Erneuerung der Heraklitischen Speculation, als über das Einzelne seiner skeptischen Entwürfe gegen das Wissen nicht zu beklagen [1]). Was uns mit Sicherheit von ihm aufbewahrt ist, besteht in seiner Aufstellung der zehn allgemeinen Gründe des skeptischen Zweifels oder der Zurückhaltung des Urtheiles, die weder dem Inhalte, noch der Form und der Anordnung nach geeignet, der Skepsis eine

[1]) Wenn das ächt Aenesidemisch ist, was Sextus (adv. Math. IX. 218 u. folg.) dem Aenesidem als Einwürfe gegen die Möglichkeit des Entstehens (αἱ περὶ τῆς γενέσεως ἀπορίαι) beilegt, so ist es doch als leere Spielerei in sich selbst ganz bedeutungslos und kommt für uns nur als Bestätigung des Unwerthes seines Skepticismus in Berücksichtigung. Dort wird vor Allem behauptet: etwas müsse entweder für sich allein ein Anderes hervorbringen, oder mit einem Anderen zusammenkommend. Für sich allein bleibend vermöge es aber nicht mehr zu bewirken, als in ihm selbst und in seiner eigenthümlichen Natur sei, und mit einem Anderen zusammenkommend könne es kein Drittes zu Stande bringen, was nicht vorher schon der Wirklichkeit angehörte. Auch sei es nicht möglich, daß ein einziges zu zweien werde. Denn wenn zwei Dinge aus einem werden, mithin aus jedem dieser zwei wieder zwei hervorgehen könnten, und so in das Endlose fort, so käme der Widersinn heraus, daß unendlich viele Dinge aus einem einzigen entständen. In diesem Sinne wird nun dargethan, daß ein Körper keinen anderen Körper, ein Unkörperliches nichts anderes Unkörperliches, und weder das Körperliche etwas Unkörperliches, noch das Unkörperliche etwas Körperliches hervorbringen kann, daß es unmöglich ist, das Ruhende als Ursache der Ruhe des Ruhenden und das Bewegte als Ursache der Bewegung des Bewegten, und eben so unmöglich, das Ruhende als Ursache der Bewegung und die Bewegung als Ursache der Ruhe zu betrachten u. s. f.

kräftige Stütze zu geben, wohl nur als früher schon ausgesprochene zuerst von Aenesidem zusammengestellt worden sind [1]).

185. Diese zehn Zweifelsgründe, wie Sextus sie angibt und erörtert [2]), sind hergenommen

1) Aus der Mannigfaltigkeit der sinnlich lebenden Individuen überhaupt [3]). Die empfindenden Einzelwesen haben eine in so vieler Hinsicht verschiedene Entstehungsart, Nahrung, körperliche Beschaffenheit und Organisation der Sinneswerkzeuge, daß anzunehmen ist, ihre Weisen, zu empfinden und anzuschauen, weichen von einander ab und die Außendinge stellen sich ihnen nicht unter den nämlichen Gestalten und Merkmalen dar. Hiernach ist es nicht möglich, zu entscheiden, welche die richtige sinnliche Auffassungsart der Gegenstände sei. Man muß hierüber sein Urtheil zurückhalten und jeder Mensch kann nur sagen, wie ihm die Dinge erscheinen, nicht bestimmen, wie sie an sich sind.

2) Aus der Verschiedenheit der Menschen [4]). Die Menschen selbst unterscheiden sich von einander in Hinsicht ihrer körperlichen und geistigen Eigenschaften. Die Arten, wie ihre Körper von den Außendingen angeregt werden, contrastiren nebst ihren Neigungen und Urtheilen so sehr unter einander, daß hiernach ganz verschiedene Vorstellungen und Ansichten von den Dingen entstehen. Ent-

---

1) Sext. Emp. adv. Math. VII. 345. Euseb. praep. evang. XIV. 18.

2) Pyrrh. Hyp. I. 36. folg. Vergl. Diog. L. IX. 79—88. Sextus bemerkt hier, während er sie adv. Math. VII. 345. auf Aenesidem ausdrücklich zurückführt: *παραδίδονται τοίνυν συνήθως παρὰ τοῖς ἀρχαιοτέροις σκεπτικοῖς τρόποι, δι' ὧν ἡ ἐποχὴ συνάγεσθαι δοκεῖ, δέκα τὸν ἀριθμόν, οὓς καὶ λόγους καὶ τόπους συνωνύμως καλȣ̃μεν.*

3) *ὁ παρὰ τὴν τῶν ζώων ἐξαλλαγήν* (scil. *τρόπος*).

4) *ὁ παρὰ τὴν τῶν ἀνθρώπων διαφοράν.*

scheiden aber, welche den anderen vorzuziehen sein, kann man hier im Allgemeinen nicht.

3) Aus den verschiedenen Einrichtungen der Sinneswerkzeuge [1]. Theils sind die Sinne selbst nicht einig in ihren Aussprüchen über die Beschaffenheiten der Objecte, z. B. dem Gaumen erscheint zuweilen angenehm, was dem Auge widrig, dem Tastsinne flach, was dem Gesicht erhaben und vertieft. Theils ist es ungewiß, ob die Körper nur eine einzige Eigenschaft besitzen, die aber zufolge der verschiedenen Sinne verschieden modificirt sich kund gibt, oder noch mehrere, als wir gemäß der Anzahl unserer Sinne wahrzunehmen vermögen.

4) Aus den Umständen, unter denen wir die Objecte wahrnehmen [2]. Die Art der Erscheinung der Gegenstände ist auch dadurch bedingt, ob wir wachend oder träumend, in der Kindheit, in der Jugend oder im reiferen Alter, in Ruhe oder in Bewegung, mit Haß oder mit Liebe, mit Furcht oder Zuversicht, mit Schmerz oder Freude, u. s. w. sie vorstellen. Hiernach erscheinen die nämlichen Dinge in so mannigfaltigen Formen, daß man nicht wissen kann, welche ihre wahre Eigenthümlichkeit ist.

5) Aus den Stellungen, den Zwischenräumen und den Orten [3]. Die Körper erscheinen offenbar verschieden nach der Verschiedenheit der Entfernungen, von denen aus sie in unsere Sinne fallen; eben so nach der Verschiedenheit des Ortes, an welchem sie sich befinden und zum Theil nach der Verschiedenheit ihrer Lage.

6) Aus den Vermischungen [4]. Kein Außending fällt rein und unverändert in unsere Sinne, sondern theils geht es durch ein fremdartiges Medium hindurch, wodurch es verändert wird, theils fin-

[1]) ὁ παρὰ τὰς διαφόρους τῶν αἰσθητηρίων κατασκευάς.
[2]) ὁ παρὰ τὰς περιστάσεις.
[3]) ὁ παρὰ τὰς θέσεις καὶ τὰ διαστήματα καὶ τοὺς τόπους.
[4]) ὁ παρὰ τὰς ἐπιμιξίας.

den sich in unseren Sinnesorganen selbst Säfte und Dünste, durch welche die Lauterkeit der Anschauung getrübt wird.

7) Aus den Quantitäten und den Zubereitungen der unseren Wahrnehmungen zum Grunde liegenden Körper [1]). Hiernach wirken sie auf unsere Sinne und auf unsere körperliche Organisation überhaupt verschieden. So erscheint ein Stück Silber weiß und das Horn einer Ziege dunkel, aber abgefeilt erscheinen die Silbertheilchen schwarz, die des Hornes weiß. So bringen Nahrungs- und Arzneimittel in verschiedener Menge genossen eine ganz entgegengesetzte Wirkung auf unseren physischen Lebenszustand hervor.

8) Aus den Verhältnissen [2]). Ein jedes Ding ist das, als was es uns erscheint, nur in Beziehung auf ein anderes. Dies gilt von den gegenseitigen Beziehungen des Vorgestellten auf einander und von denen der vorgestellten Objecte auf die vorstellenden Subjecte. Hieraus folgt, daß wir nicht im Stande sind, anzugeben, was ein jedes der Substrate der Erscheinungen seiner eigenthümlichen Natur nach und rein an sich ist.

9) Aus den häufigen oder seltenen Begegnissen [3]). Was uns öfters und gewohnt erscheint, macht einen ganz anderen Eindruck auf uns, als was sich selten uns darbietet.

10) Aus den Lebensweisen, Sitten, Gesetzen, mythischen Vorstellungen und dogmatischen Meinungen der Menschen [4]). Unter den Völkern streitet Gewohnheit gegen Gewohnheit, Gesetz gegen Gesetz, u. s. w. Hieraus ergibt sich die größte Verschiedenheit in den Ansichten der Menschen. Jeder urtheilt aber nach denen, unter

---

[1]) ὁ παρὰ τὰς ποσότητας καὶ σκευασίας τῶν ὑποκειμένων.

[2]) ὁ ἀπὸ τοῦ πρός τι.

[3]) ὁ παρὰ τὰς συνεχεῖς ἢ σπανίους ἐγκυρήσεις.

[4]) ὁ παρὰ τὰς ἀγωγὰς καὶ τὰ ἔθη καὶ τοὺς νόμους καὶ τὰς μυθικὰς πίστεις καὶ τὰς δογματικὰς ὑπολήψεις.

welchen er auferzogen worden oder die er sich gewählt hat, und eben deshalb läßt sich aus keinem allgemeinen Gesichtspunct ausmachen, welche die richtigen sein.

186. Die fünf Zweifelsgründe des Agrippa oder der jüngeren Skeptiker, deren Werth durch die Verminderung ihrer Zahl um nichts gewonnen hat, sind folgende [1]). Der erste ist derjenige, welcher aus der Verschiedenheit der menschlichen Meinungen sich ergibt [2]). Diese bestreiten einander über alle Gegenstände, welche dem Urtheile sowohl des gemeinen, als des philosophirenden Verstandes unterliegen. Keine unter ihnen ist allgemeingeltend und keine hat mehr Anspruch darauf, als die ihr entgegengesetzte, die allgemeingültige zu sein. Der zweite beruht auf der Zurückschiebung des Beweises in das Unendliche [3]). Man vermag bei keiner Untersuchung auf einen letzten Anfangspunct, auf einen festen Grund zu kommen, weil immer die Wahrheit der einen Behauptung auf die einer andern, und so in das Endlose fort, sich stützen muß. Der dritte besteht in der Relativität aller Vorstellungen und aller Gegenstände derselben [4]). Nichts kann an und für sich weder existiren, noch vorgestellt und begriffen werden, sondern jedes nur in seiner Beziehung auf ein anderes. Deshalb bleibt dem Menschen das Wesen und wahre Sein der Dinge immer verborgen. Den vierten macht die Unvermeidlichkeit der unbewiesenen Voraussetzungen aus [5]). Denn wer dogmatische Lehrsätze aufstellt, muß, weil er nicht unaufhörlich fortsetzend den Beweis des Beweises zu führen vermag, zuletzt sie auf Behauptungen zurückführen, welche der Begründung entbehren. Endlich den fünften liefert die Diallele oder der Cirkel im Beweise [6]). Er zeigt sich darin, daß die Richtigkeit des angeführten

---

[1]) Sext. Emp. Pyrrh. hyp. I. 164 folg. Diog. L. IX. 88.

[2]) ὁ ἀπὸ τῆς διαφωνίας.

[3]) ὁ εἰς ἄπειρον ἐκβάλλων.

[4]) ὁ ἀπό τοῦ πρός τι.

[5]) ὁ ὑποθετικός.

[6]) ὁ διάλληλος.

Beweisgrundes und die des zu beweisenden Satzes gegenseitig durch einander vorausgesetzt werden, so daß hier nichts bewiesen wird. Sextus erwähnt auch noch, daß Andere nur auf zwei Gründe dasjenige zurückgeführt haben, worauf die Zurückhaltung des entschiedenen Urtheiles gestützt werden müsse. Wenn nämlich etwas erkennbar sein würde, müßte es entweder aus sich selbst, oder aus einem Anderen erkannt werden können. Nun bestehe der eine Grund darin, daß man darthue, nichts könne aus sich selbst, und der andere in dem Beweise, nichts könne aus einem Anderen erkannt werden. Nichts aus sich selbst, weil bei den Naturlehrern über alle sowohl sinnenfälligen, als denkbaren Gegenstände eine Verschiedenheit der Meinungen angetroffen werde, über deren Richtigkeit kein Urtheil möglich sei, da weder im Reiche des Sinnenfälligen, noch in dem des Denkbaren ein Kriterium der Wahrheit sich finden lasse, über welches Einstimmung herrsche. Demnach könne auch nichts aus einem Andern erkannt werden, weil in dem Falle, daß nichts aus sich selbst erkennbar sei, man entweder auf die Diallele, oder auf die Zurückschiebung des Beweises in das Endlose verwiesen werde [1]). Diese zwei Tropen gründen sich auf nichts Anderes, als auf eine Verwechselung der „Unsicherheit" der menschlichen Urtheile mit der „Verschiedenheit" derselben.

187. Durch die Beschaffenheit dieser universellen Zweifelsgründe, welche die in der Schule gangbaren traditionellen skeptischen Gemeinörter oder Widerlegungsquellen zur Zeit des Sextus waren, durch das Unmethodische und in jeder Hinsicht Unlogische ihrer Sonderung und ihrer Zusammenstellung, so wie durch das Unwissenschaftliche und Unkräftige ihres Inhaltes zum größeren Theile, vor Allem aber durch den sichtbaren Mangel an Selbstdenken, durch die unverkennbare bloß reproductive Mittheilung des überlieferten Materials der ganzen der Schule angehörigen Lehre charakterisirt sich im Allgemeinen, wie es für den Zweck unserer Uebersicht genügt, der dem damaligen Gesammtzustande der Philosophie entsprechende

[1]) Sext. Emp. Pyrrh. Hyp. I. 178.

Verfall des Skepticismus in dem letzten namhaften und wegen der hinterlassenen Schriften berühmtesten unter seinen Repräsentanten. Nichtsdestoweniger haben die Freunde der alterthümlichen Philosophie Ursache genug ihm für seine Leistungen dankbar zu sein, da er nicht bloß den wichtigsten Beitrag zu unserer Kenntniß sowohl der neueren Akademie, als des älteren und neueren Pyrrhonismus liefert, sondern auch außerdem im Bezug auf alte Philosopheme eine schätzbare Quelle vom zweiten Range ist. Sein Zeitalter spricht sich aus in der ermüdenden Weitschweifigkeit und den vielen Wiederholungen, mit denen er seine Bestreitungen der wissenschaftlichen Erkenntniß und des Dogmatismus vorbringt, in der Seichtigkeit und Oberflächlichkeit des Verfahrens, welches bloß auf die Zusammenbringung der ganzen Masse der überlieferten skeptischen Raisonnements, nicht auf die Hervorhebung des Gewichtes bedeutenderer Gründe und Einwürfe der Schule ausgeht, wobei er kein Bedenken trägt, ganz urtheilslose und nichtssagende, leer sophistische Behauptungen unter seinen Argumenten vorzubringen, und in dem Mangel an methodischer Anordnung des Stoffes.

Was den von Sextus ausgesprochenen allgemeinen Begriff der skeptischen Vorstellungsart betrifft, so finden wir hierin unstreitig das seit Pyrrho und Timon Ueberlieferte festgehalten. Er erklärt dieselbe für die Fähigkeit, die Erscheinungen und das Gedachte dergestalt einander entgegenzusetzen, nämlich sowohl die Erscheinungen gegen die Erscheinungen und die Gedanken gegen die Gedanken, als beide wechselsweise gegen einander, daß man hierdurch zu der Anerkennung gelangt, es sein überall in den Dingen und in den Betrachtungen Gegensätze von gleich starkem Gewicht vorhanden. Hieraus entspringe zunächst die Zurückhaltung des entschiedenen Urtheiles und hierauf die unerschütterliche Gemüthsruhe [1]). Wenn er dagegen den Unterschied

[1]) Pyrrh. Hyp. I. 6: ἔστι δὲ ἡ σκεπτικὴ δύναμις ἀντιθετικὴ φαινομένων τε καὶ νοουμένων καθ᾽ οἷον δήποτε τρόπον· ἀφ᾽ ἧς ἐρχόμεθα διὰ τὴν ἐν τοῖς ἀντικειμένοις πράγμασι καὶ λόγοις ἰσοσθένειαν τὸ μὲν πρῶτον εἰς ἐποχήν, τὸ δὲ μετὰ τοῦτο εἰς ἀταραξίαν.

zwischen der neueren Akademie und den Skeptikern dadurch angeben will, daß er sagt, jene behaupte, daß die Wahrheit unerkennbar sei, während diese sie suchen, so verräth er hierdurch, daß es ihm an eigner inneren Anschauung und Beurtheilung des Wesens der Skepsis fehlt [1]).

II. Der alexandrinische Neuplatonismus.

188. Es war in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts unserer Zeitrechnung, als sich zu Alexandria der Neuplatonismus mit einer eigenthümlichen Kraft in der oben angedeuteten, nunmehr etwas näher von uns zu betrachtenden Gestalt erhob. Dies geschah zuerst in den Vorträgen des Platonikers Ammonius, mit dem Beinamen Sakkas, der Sackträger [2]), welcher um diese Zeit mit großem Beifall und Erfolg als Lehrer der Philosophie hier wirkte. Wir wissen übrigens unmittelbar nichts Näheres von seinem Lehrbegriffe, sondern wir können diesen nur aus den Leistungen beurtheilen, die aus seiner Schule hervorgegangen sind. Ueber ihn wird uns bloß dies berichtet, daß er die Uebereinstimmung zwischen Plato und Aristoteles in allen Hauptpuncten ihrer Lehre darzuthun bemüht war, daß er viele Schüler um sich versammelte und daß er durch Kunst der Beredsamkeit, durch die Lebhaftigkeit und Wärme seiner Darstellung und durch den erhabenen Schwung seiner Gedanken ein hohes Ansehen sich erwarb [3]). Er beschränkte seinen

---

[1]) l. c. 1 — 3.

[2]) Er erhielt diesen Namen, weil er in früheren Jahren, durch seine Armuth dazu gezwungen, als solcher seinen Unterhalt erworben hatte. Nachdem er in Alexandrien eine Schule eröffnet, lehrte er daselbst bis etwa 242 n. Chr. Er soll der Sohn christlicher Eltern gewesen und in der christlichen Religion erzogen worden sein, aus welcher er später zurücktrat, zur Philosophie sich wendend. Porphyr. ap. Euseb. Hist. Ecl. VI. 19.

[3]) Suid. s. v. Ἀμμώνιος u. Πλωτῖνος. Hierocl. de Provid. ap. Photium, cod. 214. u. 251. Porphyr. Vit. Plotini. c. 3. u. 15.

Wirkungskreis ganz auf mündliche Mittheilung seiner Ansichten im Kreise seiner Zuhörer [1]). Zu der Zahl derselben gehörte auch der bekannte, zu seiner Zeit als Gelehrter und Kritiker in großem Rufe stehende und wegen seiner noch vorhandenen Schrift „über das Erhabene" mit Recht noch immer hoch geschätzte Dionysius Longinus [2]). Am meisten aber zeichnete sich unter ihnen aus durch Eifer und Thätigkeit für die Fortbildung und Verbreitung der empfangenen Lehre Plotinus. Er ward die Hauptstütze und für uns der hauptsächlichste Repräsentant seiner Schule. In den Werken dieses Mannes ist das System des alexandrinischen Neuplatonismus in derjenigen verhältnißmäßig höchsten Entwickelung, deren es überhaupt theilhaft geworden, enthalten, in ihnen nimmt es vorzugsweise unsere Aufmerksamkeit in Anspruch. Ammonius hat eben dadurch seinen Einfluß auf die speculativen Bestrebungen während der noch übrigen Lebenszeit der griechischen Philosophie gewonnen, daß, wie nicht zu bezweifeln ist, die Richtung und Art der Plotinischen Forschung größtentheils durch seinen Vorgang und seine Anregung bestimmt worden [3]).

189. Plotinus war geboren zu Lykopolis in Oberägypten, im Jahre 205 oder 206 nach Chr., und starb im sechs und sechzigsten Lebensjahre, nachdem er seit seinem vierzigsten in Rom gelehrt und erst kurz vor seinem Ende aus dieser Stadt auf ein Landgut in Campanien sich begeben hatte. Seine Biographie, von der Hand seines Schülers und Freundes Porphyrius, ist nicht bloß rücksichtlich auf seine Charakteristik wichtig, sondern sie liefert auch einen interessanten Beitrag zu unserer Kenntniß der geistigen Cultur der damaligen Zeit und ihrer philosophischen Bildung insbesondere. Porphyrius bringt durch Berechnung das Geburtsjahr seines Lehrers heraus. Plotin selbst schämte sich dessen, daß sein wahres Selbst in einen Körper eingeschlossen sei, und wollte aus diesem Grunde

---

[1]) Porphyr. Vit. Plot. 3.

[2]) l. c.

[3]) l. c.

von seiner Herkunft, seinen Eltern und seinem Vaterlande nie seinen Freunden etwas erzählen[1]. In seinem acht und zwanzigsten Jahre von einer lebhaften Neigung zur Philosophie ergriffen besuchte er zu Alexandria die Hörsäle derjenigen Philosophen, welche damals am meisten dort in Ansehen standen. Aber Keiner derselben befriedigte seine Sehnsucht nach höherem Wissen, und dies ungestillte Sehnen machte ihn niedergeschlagen und traurig, bis ihn endlich ein Freund zu dem Ammonius führte. Kaum hatte er diesen gehört, als er seinem Freunde sagte: ihn suchte ich! Acht Jahre hindurch benutzte er den Unterricht des Ammonius. Alsdann faßte er den Plan, mit der Weisheit der Inder und Perser sich unmittelbar bekannt zu machen, und er schloß sich deshalb dem Heer an, welches der Kaiser Gordianus gegen die Perser führte. Damals war er neun und dreißig Jahre alt. Das Unternehmen mißlang aber, Gordianus ward in diesem Jahr in Mesopotamien getödtet und Plotin selbst rettete nur mit genauer Noth sein Leben und entkam nach Antiochien. Er begab sich nunmehr nach Rom und trat hier als Lehrer der Philosophie auf[2]. Er fand viele Anhänger, unter denen auch Frauen waren[3]. Seine Schüler betrachteten ihn als einen heiligen und göttlichen Lehrer[4]; seine strenge Enthaltsamkeit von allen sinnlichen Genüssen und seine äußerst spärliche Kost (niemals aß er Fleisch und selten Brod) unterstützten den Ruf seiner Heiligkeit. Porphyrius erklärt, daß Plotin schon von Geburt an etwas vor allen anderen Menschen voraus hatte[5]. So suchte z. B. ein Gegner von ihm, der Philosoph Olympius aus Alexandria durch magische Künste einen schädlichen Einfluß der Gestirne auf ihn herabzuleiten[6]. Aber die Angriffe des Olympius

[1]) Vit. c. 1.

[2]) l. c. c. 2.

[3]) l. c. c. 3. 4.

[4]) l. c. c. 6.

[5]) l. c. c. 7: ἦν γὰρ καὶ κατὰ γένεσιν πλέον τι ἔχων παρὰ τοὺς ἄλλους ὁ Πλωτῖνος.

[6]) ἀστροβολῆσαι αὐτὸν μαγεύσας ἐπεχείρησεν.

wandten sich gegen ihn selbst zurück, und dieser sagte deshalb zu seinen Genossen: groß sei die Macht der Seele des Plotin, weil sie die wider ihn gerichteten Anfälle auf die Angreifer zurückzuwerfen vermöge. Ein ägyptischer Priester, der nach Rom gekommen, wollte dadurch eine Probe seiner Zauberkunst ablegen, daß er den Schutzgeist des Plotin citirte. Als sich Beide zu diesem Behuf im Tempel der Isis eingefunden und der Priester seine Beschwörung vollendet, erschien kein gewöhnlicher Dämon, sondern ein höheres Wesen, ein Gott. Plotin's Schüler Amelius war ein sorgfältiger Beobachter der Opfer und der heiligen Gebräuche am Neumond und der übrigen Feste. Da er einst seinen Lehrer bat, mit ihm einem solchen Opfer beizuwohnen, antwortete dieser: jene müssen zu mir kommen, nicht ich zu ihnen. In welchem Sinne er so groß von sich sprach, verstanden seine Freunde nicht und wagten auch nicht, ihn darum zu befragen. Der Kaiser Gallienus und dessen Gemahlin Salonina ehrten ihn sehr hoch. Im Vertrauen auf ihre Gunst bat Plotin um die Erlaubniß, eine früher zerstörte Stadt in Campanien wieder aufbauen zu dürfen, die er mit seinen Anhängern bevölkern wollte, um ihre Verfassung ganz nach dem Muster der Platonischen Republik einzurichten. Ihr Name sollte Platonopolis sein. Der Plan wäre zur Ausführung gekommen, wenn nicht Einige aus der Umgebung des Kaisers es verhindert hätten, aus Neid und Groll gegen Plotin, wie Porphyrius meint, oder aus einer anderen nichtswürdigen Ursache [1]).

190. Die Schriften Plotin's, welche Porphyrius, seinem Auftrage gemäß, nach seinem Tode gesammelt, geordnet und herausgegeben und in sechs Abtheilungen, jede aus neun Büchern bestehend, und daher Enneaden genannt, gesondert hat [2]), sind ein

---

[1]) l. c. 7. 8.

[2]) Nachlässigkeit der Schreibart, Kürze des Ausdruckes, Mangel an systematischem Zusammenhang in der Darstellung, in welcher ein aufgeregtes Gefühl und eine begeisterte Gemüthsstimmung vorwalten, verbunden mit der an sich schon den Hauptgedanken

merkwürdiges und warnendes Denkmal dessen, was unter dem Einfluß eines die Schwärmerei begünstigenden Zeitgeistes, und unter der Herrschaft einer ausschweifenden Phantasie ein ungemeiner, aber irregeleiteter und in Grübeleien und Spitzfindigkeiten seine Kraft erschöpfender Scharfsinn, bei einem eifrigen Streben nach Wahrheit und einem lebendigen Gefühle für das Religiöse und Sittliche, im Gebiete der metaphysischen Speculation hervorzubringen vermag.

---

eigenen Dunkelheit, machen das Verständniß der Plotinischen Schriften sehr schwierig. Ein großes Verdienst aber um die Aufhellung ihres Sinnes und Zusammenhanges hat sich der gelehrte und scharfsinnige Marsilius Ficinus erworben, welcher, auf's eifrigste der neuplatonischen Philosophie ergeben und mit allen in ihren Kreis gehörigen und ihr verwandten Vorstellungen vollkommen vertraut, den Text des Plotinus mit einer erklärenden Uebersetzung und mit einleitenden, den Inhalt erläuternden Commentarien versehen hat. Porphyrius bemerkt über die von ihm geordnete Sammlung der Plotinischen Werke, sie sei aus lauter einzelnen Abhandlungen entstanden, welche unabhängig von einander und nach und nach aus Plotin's flüchtiger Feder geflossen sein (Vit. c. 2. u. 3.). Wie er sie in verschiedenen Perioden seines Lebens geschrieben habe, so zeige sich auch in ihnen eine ungleiche Stärke des ihnen einwohnenden Geistes. Eine noch nicht ganz gereifte Kraft erscheine in den ersten ein und zwanzig Büchern, eine durch das Alter schon geschwächte in den letzten neun Büchern, in den mittleren dagegen die reife und volle der männlichen Jahre (Vit. c. 3.). Ueberhaupt pflegte Plotin eine Abhandlung erst in seiner Meditation vollständig zu entwickeln, ehe er an das Niederschreiben derselben ging. Alsdann aber führte er das letztere so rasch aus, als ob er aus einem vor ihm liegenden Buche abschriebe (Vit. c. 5.). Wegen Augenschwäche las er niemals das von ihm Aufgeschriebene durch (Vit. c. 5.). Zur Charakterisirung seiner Schreibart sagt Porphyrius (Vit. c. 8.): *ἐν δὲ τῷ γράφειν σύντομος γέγονε καὶ πολύνους, βραχύς τε καὶ νοήμασι πλεονάζων ἢ λέξεσι, τὰ πολλὰ ἐνθουσιῶν καὶ ἐκπαθῶς φράζων καὶ τὸ συμπαθείας ἢ παραδόσεως.*

Für die Beurtheilung der Plotinischen Philosopheme muß auch dies gehörig in Betracht gezogen werden, daß Alles, was von philosophischen Gedanken durch das Gewebe dieser transcendenten Speculationen hindurchschimmert, vornehmlich dem Plato und zum Theil auch dem Aristoteles angehört. Als Eigenthum Plotin's, welches er freilich mit seinem Zeitalter[1]) und zunächst mit seinem Lehrer theilt, bleibt nur die falsche, entstellende Auffassung und Deutung der Platonischen und Aristotelischen Lehrsätze. Er selbst war der Meinung, daß er ein Ausleger sei der von Plato schon gedachten, aber von ihm noch nicht deutlich genug ausgesprochenen und nicht vollständig genug entwickelten Wahrheiten[2]).

191. Die Annahme eines einzigen, an sich unwandelbaren, nicht eine Weltschöpfung einstmals beginnenden, sondern von Ewigkeit her auf gleiche Weise wirkenden letzten Urgrundes des Kosmos war schon längst vor Plotin, und sogar von den ältesten Anhängern der Akademie, als eine Platonische und als eine nothwendig gültige

---

[1]) Daß im Kreise der früheren Platoniker die Lehrbegriffe des Numenius den Plotinischen bedeutend sich annähern, ist oben von mir angedeutet worden. Die Gegner Plotin's unter seinen Zeitgenossen benutzten die Aehnlichkeit zwischen beiden zu der Beschuldigung, Plotin wiederhole nur die Behauptungen des Numenius. Hiergegen vertheidigt ihn Porphyrius (Vit. c. 11. 15. u. 16.) und beruft sich auch auf die Urtheile des Amelius und des Longinus, welche mit ihm darin übereinstimmten, daß Plotin die Pythagoreischen und Platonischen Grundsätze zu einer richtigeren Auslegung, als seine Vorgänger, gebracht habe und daß Numenius so wenig, wie andere hieher gehörige Schriftsteller in dem Werth ihrer Darstellungen dem Plotin nahe ständen. Amelius schrieb im Bezug hierauf ein besonderes Buch, welchem Porphyrius den Titel gab „*περὶ τῆς κατὰ τὰ δόγματα τοῦ Πλωτίνου πρὸς τὸν Νουμήνιον διαφορᾶς.*"

[2]) Vergl. Plot. Ennead. V. 1. 8. IV. 3. 7., unter vielen anderen hierfür sprechenden Stellen in den Enneaden.

anerkannt worden. In diesem wichtigen Puncte die Uebereinstimmung des Plato und des Aristoteles anzunehmen schienen die Eklektiker vorzugsweise berechtigt. Plotin legt sie seinem Systeme zum Grunde. Nachdrücklich erklärt er sich dafür, daß in den Gedanken des Verhältnisses, in welchem Gott als das absolut begründende Urprincip zu den durch ihn begründeten unsichtbaren Principien der Dinge und vermittelst derselben zu der sinnenfälligen Welt stehe, nicht die Vorstellung eines zeitlichen Ursprunges des Kosmos aus diesen Principien und derselben aus Gott hineingetragen werden dürfe. Wenn in dieser Beziehung von einem Acte des Werdens und Hervorgehens, als von einem zeitlichen, gesprochen werde, so geschehe dies nur, bemerkt er, zum Behufe der anschaulicheren Darlegung und deutlicheren Nachweisung jenes Verhältnisses [1]).

Gott, die oberste, schlechthin unbedingte und selbständige Grundursache von Allem ist das Vollkommenste, das an sich Gute und an sich Unwandelbare und einfach Eine. Vermöge seiner Vollkommenheit ist er durchaus keiner Veränderung in irgend einer Hinsicht, folglich auch keines Strebens, Beabsichtigens und Wollens bedürftig und fähig. Als Urquell des Seins, des Lebens und Denkens ist er über das Sein, über das Leben und über das Denken erhaben. Er kann von uns nur anerkannt werden als dies bezeichnete Höchste und Eine, aus welchem die Vielheit und Allheit, aus welchem die Fülle der Lebensthätigkeit und des ewigen Seins immerdar entquillt. Von ihm selbst aber darf nichts von Allem prädicirt werden, was unter ihm und durch ihn besteht [2]).

---

[1]) Ennead. V. 1. 6.: ἐκποδὼν δὲ ἡμῖν ἔστω γένεσις ἡ ἐν χρόνῳ, τὸν λόγον περὶ τῶν ἀεὶ ὄντων ποιουμένοις· τῷ δὲ λόγῳ τὴν γένεσιν προςάπτοντας αὐτοῖς, αἰτίας καὶ τάξεως αὐτοῖς ἀποδώσει.

[2]) l. c. III. 8. 8. und 9.: δύναμις τῶν πάντων, ἧς μὴ οὔσης, οὐδ' ἂν τὰ πάντα, οὐδ' ἂν νοῦς, ζωὴ ἡ πρώτη καὶ πᾶσα· τὸ γὰρ ὑπὲρ τὴν ζωήν, αἴτιον ζωῆς· οὐ γὰρ ἡ τῆς ζωῆς ἐνέργεια, τὰ πάντα οὖσα, πρώτη, ἀλλ' ὥςπερ προχυθεῖσα

192. Zunächst und unmittelbar geht aus ihm Dasjenige hervor, was nach ihm das Zweite, das nächst Vollkommene ist, und dies ist der göttliche Verstand, der in sich selbst die gesammte Ideenwelt, das ewige Musterbild der sinnenfälligen Welt, mithin das All des unveränderlichen wahrhaften Seins, das ewige Leben und die allumfassende Erkenntniß enthält [1]).

Das Zweite fließt dergestalt aus dem Ersten, daß in diesem hierbei keine Veränderung und Bewegung, keine Thätigkeit des Wollens, Beschließens und Hervorbringens erfolgt. Dies leuchtet mit Nothwendigkeit ein aus der Unveränderlichkeit, welche dem Urgrund, und aus der Stelle, welche in der Rangordnung der Wesen dem Verstande zukommt. Würde durch Bewegung des Ursprünglichen etwas erzeugt, so wäre dies Erzeugte nicht das Zweite, sondern das Dritte, denn die Bewegung oder Veränderung würde das Zweite sein [2]). Die Art der Hervorgehung des Verstandes aus der Gottheit muß als eine Ausstrahlung gedacht werden, wie aus der Sonne das Licht ausgeht, während diese hierbei unbeweglich

---

αὐτῇ οἷον ἐκ πηγῆς. — ἢ ἔστι μὲν μηδὲν τούτων, ὧν ἐστιν ἀρχή, τοιοῦτο μέντοι, οἷον μηδενὸς αὐτοῦ κατηγορεῖσθαι δυναμένου, μὴ ὄντος, μὴ οὐσίας, μὴ ζωῆς, τὸ ὑπὲρ πάντα ταῦτα εἶναι. I. 8. 2. V. 1. 6. V. 3. 12. VI. 8. 8.

[1]) l. c. V. 1. 4.: πάντα (ὁ νοῦς) ἐν αὐτῷ τὰ ἀθάνατα περιέχει, νοῦν πάντα, θεὸν πάντα, ψυχὴν πᾶσαν, ἑστῶτα ἀεί. Τί γὰρ ζητεῖ μεταβάλλειν εὖ ἔχων, ποῦ δὲ μετελθεῖν, πάντα παρ' αὐτῷ ἔχων; ἀλλ' οὐδὲ αὔξειν ζητεῖ, τελειότατος ὤν· διὸ καὶ τὰ παρ' αὐτῷ πάντα τέλεια, ἵνα πάντῃ ᾖ τέλειος, οὐδὲν ἔχων ὅ τι μὴ τοιοῦτον.

[2]) l. c. V. 1. 6.: τὸ οὖν γινόμενον ἐκεῖθεν οὗ κινηθέντος φατέον γίγνεσθαι· εἰ γὰρ κινηθέντος αὐτοῦ τι γίγνοιτο, τρίτον ἀπ' ἐκείνου τὸ γιγνόμενον μετὰ τὴν κίνησιν αὖ γίγνοιτο, καὶ οὐ δεύτερον· δεῖ οὖν ἀκινήτου ὄντος, εἴ δι δεύτερον μετ' αὐτό, οὐ προσνεύσαντος οὐδὲ βουληθέντος οὐδὲ ὅλως κινηθέντος ὑποστῆναι αὐτό.

bleibt [1]). Auf analoge Art haben alle natürliche Dinge eine von ihnen ausgehende Wirkung. Das Feuer entsendet Wärme, der Schnee Kälte, die duftenden Gegenstände hauchen Gerüche aus. Ferner erzeugt alles Organische, sobald es zu seiner vollendeten Ausbildung gelangt ist, etwas ihm Aehnliches. Eben so muß auch das Vollkommenste, an und durch sich selbst Ewige gleichsam im Ueberflusse seiner Vollkommenheit etwas erzeugen, was ein immerdauerndes und nächst ihm das Beste ist [2]). Der Verstand ist der unmittelbare Abglanz, das Abbild des Ur-Einen. Er blickt im Verhältnisse der Abhängigkeit nur auf das Eine hin und bedarf lediglich dessen, während jenes seiner keineswegs bedürftig ist [3]). Er ist in einer dreifachen nothwendigen Beziehung mit den drei Grundeigenschaften versehen, die sein Wesen ausmachen. Insofern er unmittelbar aus dem Urprincip entsteht, besitzt er das Sein oder ist er alles unvergängliche Sein, insofern er unablässig nach dem Urprincipe sich wendet, besitzt er das Leben, und insofern er auf sich selbst gerichtet ist, auf sich selbst reflectirt, besitzt er die Erkenntniß [4]). Die Einheit, die dem Verstande zukommt, ist keine einfache, sondern eine solche, welche die Vielheit und Verschiedenheit in sich befaßt. Zuvörderst ruht in ihr die ursprüngliche Zweiheit, 1) das Erkennen des Seienden und 2) das Sein des Erkannten. Beides ist in dem Verstand Eins [5]). Eben so vereinigt sich in ihm Bewegung und Stillstand, Bewegung, indem er denkt, Stillstand, indem er immer

---

[1]) l. c.: *πῶς οὖν καὶ τί δεῖ νοῆσαι περὶ ἐκεῖνο μένον; περίλαμψιν ἐξ αὐτοῦ μέν, ἐξ αὐτοῦ δὲ μένοντος, οἷον ἡλίου τὸ περὶ αὐτὸ λαμπρὸν, ὥςπερ περιθέον.*

[2]) l. c.

[3]) l. c.

[4]) l. c. V. 2. 1.

[5]) l. c. V. 1. 4.: *ἀλλὰ δύο ὄντα, τοῦτο τὸ ἓν ὁμοῦ νοῦς καὶ ὂν καὶ νοοῦν καὶ νοούμενον, ὁ μὲν νοῦς κατὰ τὸ νοεῖν, τὸ δὲ ὂν κατὰ τὸ νοούμενον· οὐ γὰρ ἂν γένοιτο τὸ νοεῖν ἑτερότητος μὴ οὔσης καὶ ταὐτότητος.*

Dasselbe denkt [1]). Das Gedachte besitzt Verschiedenheit, insofern es eine Vielheit einzelner Ideen ist, deren jede sich von den übrigen unterscheidet. Es besitzt Einheit, insofern die Ideen in einem und dem nämlichen Verstande verknüpft sind und an allen ein Gemeinschaftliches sich findet. Die Vielheit des Gedachten ist das Princip der Zahl und der Menge, die Eigenthümlichkeit eines jeden Gedachten ist das Princip der Qualität [2]).

193. Von der Erhabenheit und Herrlichkeit des Verstandes kann man sich eine Vorstellung machen, wenn man zunächst die sinnenfällige Welt mit Bewunderung betrachtet, auf ihre Größe und Schönheit und auf die Regelmäßigkeit ihrer unaufhörlichen Bewegung den Geistesblick wendet, wenn man die Götter in ihr, die Dämonen, die übrigen lebendigen Wesen und die Pflanzen erwägt, und alsdann zu ihrem Urbild und zu dem wahrhafteren Sein der intelligibeln Welt den Gedanken erhebt, die rein denkbaren Dinge in ihrem lauteren unvergänglichen Wesen anschaut und als den Urheber und Vorsteher derselben den Verstand anerkennt [3]). Alles Unsterbliche faßt der Verstand in sich, alle Intelligenz, alle Götter, alle ewig bestehende Seelen. Er ist Alles wirklich, was er sein kann, ist der unwandelbare Inbegriff von allem Beharrlichen [4]). In ihm ist keine Vergangenheit und keine Zukunft, sondern stets bleibende Gegenwart. Er ist die wahre Ewigkeit, welche nur nachgeahmt wird von der Zeit, als dem anfangslosen und endlosen Nacheinander der Veränderungen [5]). In ihm findet sich eben so wenig Trennung

---

[1]) l. c.

[2]) l. c.: *δεῖ δὲ καί τοῖς νοηθεῖσιν ἑτέροις πρὸς ἄλληλα εἶναι, ταὐτὸν δέ, ἐπεὶ ἐν ἑαυτῷ, καὶ κοινὸν δ' ἔτι ἓν πᾶσι καὶ ἡ διαφορὰ ἑτερότης· τοῦτα δὲ πλείω γενόμενα ἀριθμὸν καὶ τὸ ποσὸν ποιεῖ, καὶ τὸ ποιὸν δὲ ἡ ἑκάστου τούτων ἰδιότης, ἐξ ὧν ὡς ἀρχῶν τἄλλα.* Vergl. VI. 2. 2.

[3]) l. c.

[4]) l. c.

[5]) l. c.

durch Raum als Veränderung in der Zeit. In ihm ist nichts mangelhaft, nichts theilweise vorhanden, ein jegliches ist nur durch die Eigenthümlichkeit seines Wesens in ihm von dem Anderen gesondert. In ihm wohnt die vollkommene Glückseligkeit, wie die vollkommene Wahrheit und Schönheit [1]).

Da in der Verstandeswelt Alles einheimisch ist, was in der Sinnenwelt wahrgenommen wird, nur auf unwandelbare, unkörperliche und vollendete Weise, so gibt es auch in jener, wie in dieser, eine Materie. Von der Nothwendigkeit der intellectuellen Materie kann man sich leicht durch die Erwägung überzeugen, daß da, wo eine Vielheit von Formen vorhanden ist, auch Etwas existiren muß, was den Formen zur Grundlage dient, was im Unterschiede von der Verschiedenheit der bestimmenden Formen das gleiche Bestimmbare ist, woran die Formen hervortreten [2]). Es besteht aber ein unendlich großer Unterschied zwischen dieser und der Materie der Sinnenwelt, ein Unterschied, welcher nicht geringer ist, als der zwischen beiden Welten selbst. Die ideale erlangt durch ihre Determinationen ein bestimmtes geistiges unveränderliches Leben. Die Materie des Sinnenfälligen dagegen wird zwar ebenfalls zu etwas Bestimmtem, aber zu einem solchen,

---

[1]) l. c. III. 2. 1.: ἡ τοῦ νοῦ καὶ τοῦ ὄντος φύσις κόσμος ἐστὶν ὁ ἀληθινὸς καὶ πρῶτος, οὐ διαστὰς ἀφ' ἑαυτοῦ, οὐ δὲ ἀσθενὴς τῷ μερισμῷ, οὐ δὲ ἐλλειπής. — ἀλλὰ γὰρ οὕτω μακάριον κἀκεῖνο, ὡς ἐν τῷ μὴ ποιεῖν μεγάλα αὖ ἐργάζεσθαι, καὶ ἐν τῷ ἐφ' ἑαυτοῦ μένειν οὐ σμικρὰ ποιεῖν. V. 1. 7.

[2]) l. c. II. 4. 4.: εἰ οὖν πολλὰ τὰ εἴδη, κοινὸν μέν τι ἐν αὐτοῖς ἀνάγκη εἶναι, καὶ δὴ καὶ ἴδιον, ᾧ διαφέρει ἄλλο ἄλλου, τοῦτο δὴ τὸ ἴδιον καὶ ἡ διαφορὰ ἡ χωρίζουσα ἡ οἰκεία ἐστὶ μορφή· εἰ δὲ μορφή ἐστι καὶ τὸ μορφούμενον, περὶ ὃ ἡ διαφορά, ἔστιν ἄρα καὶ ὕλη ἡ τὴν μορφὴν ἐχομένη καὶ ἀεὶ τὸ ὑποκείμενον. Ἔτι εἰ κόσμος νοητός ἐστιν ἐκεῖ, μίμημα δὲ οὗτος ἐκείνου, οὗτος δὲ σύνθετος καὶ ἐξ ὕλης, κἀκεῖ δεῖ ὕλην εἶναι.

dem Intelligenz und Leben mangelt und welches lediglich ein geordnetes und geschmücktes Todtes, ein Schattenbild der lebendigen Materie ist[1]).

194. Wie der Verstand aus der ursprünglichen Einheit, so geht aus dem Verstande die Weltseele ewig hervor, ohne daß jener bei dieser Erzeugung eine Veränderung erleidet. Sie ist eine Ausstrahlung und ein Abbild des Verstandes, auf ähnliche Weise, wie das von uns ausgesprochene Wort eine Darstellung des Gedankens in uns ist[2]). Wie der Verstand auf das Eine sich richtet, von dem er abhängt, so blickt die Weltseele auf ihn und empfängt von ihm das Vermögen des verständigen Denkens[3]). Sie verhält sich also zu ihm, wie der Mond zur Sonne, sie wird durch die Mittheilung seines Lichtes erleuchtet. Er besitzt die Intelligenz als eine ihm ursprünglich einwohnende Kraft, sie dagegen besitzt sie als eine ihr von ihm verliehene[4]). Indem sie sich um ihn herum bewegt und von ihm erfüllt wird, nimmt sie Theil an seinem Wesen und ist dadurch die verständig erkennende, die intellectuelle Weltseele[5]).

Nun besteht die unmittelbare Wirksamkeit des Verstandes im Denken der intelligiblen Wesen als eine intransitive, als eine nicht nach Außen, sondern nach Innen gerichtete[6]). Hingegen die Weltseele nimmt nicht bloß die Verstandesformen in sich auf, sondern sie schreitet auch von der Bewegung, in welcher sie das Ewige

---

1) II. 4, 5.

2) V. 1, 3.: *λάμβανε τοίνυν τοῦ θείου τούτου θειότερον τὸ τῆς ψυχῆς πρὸς τὸ ἄνω γειτόνημα, μεθ' ὃ καὶ ἀφ' οὗ ἡ ψυχή. καίπερ γὰρ οὖσα χρῆμα, οἷον ἔδειξεν ὁ λόγος, εἰκών τίς ἐστι νοῦ, οἷον λόγος ὁ ἐν προφορᾷ λόγου τοῦ ἐν ψυχῇ, οὕτω τοι καὶ αὐτὴ λόγος νοῦ.*

3) V. 1, 6.

4) V. 6, 4.

5) III. 8, 4. u. 7. V. 1, 7. V. 2, 1.

6) V. 1, 7.: *πλήρη δὲ ὄντα ὧν ἐγέννησε (τὸν νοῦν) καὶ ὥςπερ καταπιόντα πάλιν τῷ ἐν αὐτῷ ἔχειν, μὴ δὲ ἐκπεσεῖν εἰς ὕλην.*

denkt und die Abdrücke der Ideen in sich anschaut, zu einer anderen und entgegengesetzten Bewegung fort, in welcher sie nach Außen hin darstellt und in einer Außenwelt verwirklicht, was sie durch ihre Theilnahme an dem Verstand erkennt [1]). Hierbei macht sich das Grundgesetz des Seins ferner geltend, daß eine stetige Stufenfolge der Entstehung des Untergeordneten aus dem Höheren Statt finden muß, bis das Unterste vorhanden ist, aus welchem durchaus nichts Niedrigeres mehr entspringen kann [2]). Die intellectuelle Weltseele, die unmittelbar zu dem Verstande sich hinneigt, bleibt rein intellectuell, nur durch ihn bestimmt und begrenzt. Aus ihr geht aber zunächst hervor die empfindende und wahrnehmende Seele und aus dieser die bewußtlos erzeugende Naturkraft, aus welcher zuletzt das schlechthin Unbestimmte, an sich der Form entbehrende, jedoch ihrer bedürftige und fähige, das bloß Bestimmbare, Qualitätslose und Quantitätslose, die Materie resultirt. Diese als das Unterste kann lediglich zum Grunde liegen, kann bloß das leidende Object, der Stoff für die Thätigkeit des Höheren sein [3]). Die bezeichnete Materie

---

[1]) V. 2, 1.: ἡ δὲ (ἡ ψυχὴ) οὐ μένουσα ποιεῖ, ἀλλὰ κινηθεῖσα ἐγέννα εἴδωλον· ἐκεῖ μὲν οὖν βλέπουσα, ὅθεν ἐγένετο, πληροῦται, προελθοῦσα δὲ εἰς κίνησιν ἄλλην καὶ ἐναντίαν, γεννᾷ εἴδωλον αὐτῆς.

[2]) I. 8, 7.: ἐξ ἀνάγκης δὲ εἶναι τὸ μετὰ τὸ πρῶτον, ὥςτε καὶ τὸ ἔσχατον. III. 3, 3. V. 2, 1.: οὐδὲν δὲ τοῦ πρὸ αὐτοῦ ἀπήρτηται, οὐδ' ἀποτέτμηται.

[3]) I. 8, 4.: ἡ μὲν οὖν τελεία καὶ πρὸς νοῦν νεύουσα ψυχή, ἀεὶ καθαρὰ καὶ ὕλην ἀπέστραπται καὶ τὸ ἀόριστον ἅπαν καὶ τὸ ἄμετρον καὶ κακὸν οὔ τι ὁρᾷ οὔτε πελάζει, καθαρὰ οὖν μένει ὁρισθεῖσα νῷ παντελῶς. Ἡ δὲ μὴ μείνασα τοῦτο, ἀλλ' ἐξ αὐτῆς προελθοῦσα τῷ μὴ τελείῳ μηδὲ πρώτῳ, οἷον ἴνδαλμα ἐκείνης, τῷ ἐλλείμματι, καθόσον ἐνέλιπεν, ἀοριστίας πληρωθεῖσα σκότον ὁρᾷ καὶ ἔχει ἤδη ὕλην, βλέπουσα εἰς ὃ μὴ βλέπει, ὡς λεγόμεθα ὁρᾶν καὶ τὸ σκότος. I. 8, 7. II. 4, 11. u. 12. 14. u. 15. III. 5, 6. IV. 4, 13.: ἴνδαλμα γὰρ φρονήσεως ἡ φύσις καὶ ψυχῆς ἔσχατον ὄν, ἔσχατον καὶ τὸν ἐν αὐτῇ ἐλ-

wird unmittelbar ergriffen von der erzeugenden Naturkraft und diese stellt an ihr die Ideen oder Formen äußerlich dar, welche durch alle Stufen des Seins hindurchgehen und in der tieferen immer in geringerer Kraft und Vollkommenheit erscheinen, indem sie in dem Verstand ursprünglich in ihrer eigenthümlichen Vollendung, Reinheit und Schönheit innerlich leben und von ihm ausstrahlend zuerst der Intelligenz der Weltseele, dann der Empfindungskraft der Weltseele, hierauf der Natur und endlich der Materie sich einprägen [1]).

Auf diese Weise wird die Weltseele die Bildnerin des sichtbaren Weltalls, welches sie aus der Materie gestaltet, durchdringt und belebt und im Kreise herumführt [2]). Selbst über Raum und Zeit erhaben erzeugt sie beide durch ihre unteren Vermögen. Da sie innerlich zufolge ihrer Beziehung auf den Verstand im Denken und Wahrnehmen sich bewegt, strebt sie auch nach äußerer Bewegung. Demzufolge dehnt sie die Materie in die Länge, Breite und Tiefe aus und bildet den Raum und die körperliche Ausdehnung. Sie bringt ferner das Nacheinander der Zustände und körperlichen

---

λαμπόμενον λόγον ἔχει· — ὃ γὰρ ἔχει, τῷ ἐφεξῆς διδοῦσα ἀπροαιρέτως τὴν δόσιν τῷ σωματικῷ καὶ ὑλικῷ, ποίησιν ἔχει, οἷον καὶ τὸ θερμανθὲν τῷ ἐφεξῆς ἁψαμένῳ δέδωκε τὸ αὑτοῦ εἶδος θερμὸν ἐλαττόνως ποιῆσαν. Διά τοῦτό τοι ἡ φύσις οὐδὲ φαντασίαν ἔχει· ἡ δὲ νόησις φαντασίας κρείττων, φαντασία δὲ μεταξὺ φύσεως τύπου καὶ νοήσεως. V. 2, 1.: προελθοῦσα δὲ εἰς κίνησιν ἄλλην καὶ ἐναντίαν γεννᾷ εἴδωλον αὐτῆς, αἴσθησιν καὶ φύσιν τὴν ἐν τοῖς φυτοῖς.

1) III. 8, 1. 2. 3. u. 4. IV. 3, 9.: σώματος μὲν μὴ ὄντος, οὐδ' ἂν προέλθοι ψυχή, ἐπεὶ οὔτε τόπος ἄλλος ἐστὶν, ὅπου πέφυκεν εἶναι. Προϊέναι δὲ εἰ μέλλοι, γεννήσει ἑαυτῇ τόπον, ὥςτε καὶ σῶμα. Τῆς δὴ στάσεως αὐτῆς ἐν αὐτῇ τῇ στάσει οἱονεὶ ῥωννυμένης, οἷον πολὺ φῶς ἐκλάμψαν, ἐπ' ἄκροις τοῖς ἐσχάτοις τοῦ πυρὸς σκότος ἐγενετο, ὅπερ ἰδοῦσα ἡ ψυχή, ἐπείπερ ὑπέστη, ἐμόρφωσεν αὐτό. IV. 4, 13. u. 14.

2) V. 1, 2.

Dinge hervor, weil sie Alles, was sie denkend zugleich und ewig erblickt, an der Materie nur successiv in die Erscheinung hervorrufen kann, und schafft dergestalt die Zeit und die Veränderung [1]).

195. Ist nun hiernach Jegliches in der Ideenwelt von der göttlichen unbeschränkten Denkkraft des Verstandes vorgebildet, was in der sichtbaren Welt an der körperlichen Materie abgedrückt erscheint, so dürfte die Frage bei dem ersten Anblicke Bedenken erregen, warum nicht jedes Einzelne im ewigen intellectuellen Sein an Schönheit und Vortrefflichkeit dem Anderen gleichsteht und nicht demzufolge auch die sinnenfälligen Dinge ohne Unterschied im Besitze gleicher Vorzüge und gleichen Werthes hervorgebracht werden. Aber man findet bald die einfache Antwort hierauf, die aus der Natur der Sache sich ergibt, daß der Verstand als Inbegriff der sämmtlichen idealen Wesen Alles sein und alles Denkbare in sich enthalten muß. Umfaßt er nun schlechthin alles Denkbare, so begreift er nothwendig Vieles und Verschiedenes, nach Graden der Vollkommenheit auf einander Folgendes in sich. Deshalb muß es eine unübersehbare Mannigfaltigkeit mit höheren und geringereu Eigenschaften ausgerüsteter Wesen in beiden Welten und besonders auch eine große Menge von verschiedenen, stufenweise tiefer stehenden Gattungen lebendiger Individuen geben [2]).

Die individuellen Seelen haben alle ihren Ursprung aus der nämlichen Quelle, aus welcher die Weltseele selbst herrührt, nämlich aus dem göttlichen Verstand [3]). In der intellectuellen Welt,

---

[1]) III. 7, 10. u. 11. IV. 4, 15. II. 4, 12. IV. 3, 9.

[2]) III. 3, 3.: *νοῦς δὲ οὐ τούτων τι ἕν, ἀλλὰ πάντα. Τὰ δὲ πάντα πολλά, πολλὰ δὲ ὄντα καὶ οὐ ταὐτά, τὰ μὲν πρῶτα, τὰ δὲ δεύτερα, τὰ δὲ ἐφεξῆς καὶ τῇ ἀξίᾳ ἔμελλεν εἶναι. Καὶ τοίνυν καὶ τὰ γινόμενα ζῶα οὐ ψυχαὶ μόνον, ἀλλὰ ψυχῶν ἐλαττώσεις, οἷον ἐξίτηλον ἤδη προϊόντων.*

[3]) IV. 1, 1.: *ἐν τῷ κόσμῳ τῷ νοητῷ ἡ ἀληθινὴ οὐσία, νοῦς τὸ*

in dem Reiche der unsichtbaren ideellen Dinge ist ihre ursprüngliche und eigentliche Heimath. Von dort steigen nun die an sich körperlosen menschlichen Seelen — eine jede zu der ihr angewiesenen Zeit — unfreiwillig und einer inneren Nöthigung folgend in die Körperwelt herab, jedoch auf eine Weise, nach der sie nicht gänzlich die Ideenwelt verlassen, sondern, wie ein Sonnenstrahl zugleich die Sonne und die Erde berührt, befinden sie sich in der einen und in der anderen [1]). Als unmittelbar ausgeflossen aus der göttlichen Intelligenz ist unsere Seele ein reines Verstandeswesen und mit den drei einander untergeordneten Kräften der verständigen Seele als solcher begabt. Erstens besitzt sie die höchste derselben, das verständige Erkennen, d. h. die Fähigkeit, die ewige Wahrheit und Schönheit des ideellen Seins unveränderlich anzuschauen. Zweitens besitzt sie das vernünftige Erkennen und Wollen, das Vermögen, in einer successiven Gedankenbewegung zu urtheilen, zu überlegen, zu schließen und zu beschließen und dergestalt im Denken von der Ursache zu der Wirkung abwärts und umgekehrt von der Wirkung zu der Ursache aufwärts fortzuschreiten. Drittens gehört ihr die Einbildungskraft an als das Vermögen, die besonderen Formen der vorletzten Ordnung wahrzunehmen, diejenigen, welche die Natur in sich enthält und deren Abbild die untersten Formen, die an den materiellen Dingen erscheinenden sind [2]).

196. Unsere verständige Seele, unser eigentlichstes Selbst, tritt in keine unmittelbare Verbindung mit der Materie des Sinnenfälligen und mit unserem Körper. Von ihr strahlt eine untergeordnete Kraft aus, welche den von der Weltseele eingerichteten und zur Vegetation fähig gemachten organisirten Leib mit Leben erfüllt und ihn durchdringend das thierische Leben in unserem Körper her-

---

ἄριστον αὐτοῦ, ψυχαὶ δὲ κἀκεῖ, ἐκεῖθεν γὰρ καὶ ἐνταῦθα. IV. 3, 8. V. 1, 4.

1) IV. 1, 1. IV. 3, 12. IV. 9, 8.

2) I. 1, 7. 8. 9. u. 10. IV. 3, 18. IV. 9, 3. u. 4. Vergl. den Commentar des Marsilius Ficinus zu diesen Stellen.

vorbringt. Dies thierische Leben oder die niedere Seele des Menschen befaßt ebenfalls drei Hauptvermögen in sich, die sinnliche Einbildungskraft, welche die Formen an der Materie innerlich vergegenwärtigt, ferner das sinnliche Wahrnehmungsvermögen, welches diese Formen äußerlich zufolge der Eindrücke auffaßt, die von außenher auf die Sinneswerkzeuge gemacht werden, und endlich das Vermögen der sinnlichen Begierden, Affecte und Leidenschaften [1]. Bei diesem Verhältnisse der höheren und niederen Kräfte in uns hängt es von uns selbst ab, welche von ihnen wir vorzugsweise gebrauchen, in welcher Sphäre des Seins wir uns demzufolge mit der Richtung unserer Aufmerksamkeit und unseres Bewußtseins aufhalten, nach welchen Gegenständen wir unser Sinnen und Trachten wenden wollen. In demjenigen Menschen, welcher der Würde seines wahren Selbstes am angemessensten sich verhält, ist die niedere Seele der höheren ganz unterworfen, neigt sich die obere Einbildungskraft zur Vernunft, die Vernunft zum Verstande hin und er lebt mit möglichster Absonderung von dem Materiellen vornehmlich in der intellectuellen Welt. Umgekehrt wendet sich die Vernunft von dem Verstand ab zur oberen Einbildungskraft, diese kehrt sich zu der unteren und vermittelst ihrer zu den sinnlichen Wahrnehmungen und Begierden und so versenkt sich der Mensch, uneingedenk seiner Abkunft und seiner Heimath, in die sinnlich materielle Welt. Die eigentliche Seele in ihrem Unterschiede von dem aus ihr strahlenden animalischen Leben erleidet keine Eindrücke von den Außendingen und schaut die letzteren nicht vermittelst solcher Eindrücke an. Vielmehr faßt sie in ihrem auf die Außenwelt gerichteten Wahrnehmen nur diejenigen Formen auf, welche durch die Empfindung bereits der Sinnlichkeit eingebildet worden sind, und so erblickt sie nur die von der körperlichen Materie schon entkleideten reineren und wahreren Gestalten der Dinge [2].

---

[1] I. 1, 7. 8. 9. u. 10. IV. 7, 13. IV. 9, 8.

[2] I. 1, 7.: τὴν δὲ τῆς ψυχῆς τοῦ αἰσθάνεσθαι δύναμιν, οὐ τῶν αἰσθητῶν εἶναι δεῖ, τῶν δὲ ἀπὸ τῆς αἰσθήσεως ἐγγινομένων τῷ ζώῳ τύπων ἀντιληπτικὴν εἶναι μᾶλλον· νοητὰ γὰρ εἴδη

197. Eine zur mittelbaren Verbindung mit einem Leib einmal herabgesunkene individuelle Seele wandert nach dem Tode desselben zu einem anderen, wenn sie noch nicht völlig wieder geeignet ist zum reinen Leben in der Verstandeswelt. Unsere Seelen vertauschen dann nicht bloß einen menschlichen Körper mit dem anderen, sondern diejenigen unter ihnen, welche im Zusammenhange mit dem menschlichen Körper nur den sinnlichen Leidenschaften und Genüssen gefröhnt, beleben später einen thierischen, während dessen ihre höheren Kräfte schlummern, ja wenn sie in jenem Zusammenhange bloß für die Functionen des vegetirenden Lebens Sinn und Interesse gehabt, so wirken sie eine Zeitlang bloß als Lebenskraft von Pflanzen [1]).

Das ursprüngliche Eingehen unserer Seele in die mittelbare Verbindung mit dem Leib ist ein Fall aus dem Zustande der Vollkommenheit und Glückseligkeit, in welchem sie sich befand, als sie noch in ihrer reinen Eigenthümlichkeit körperlos der intelltctuellen Welt allein angehörte. Dieser Fall ist daraus zu erklären, daß sie daselbst vermöge ihrer Einbildungskraft die Formen erblickte, nach welchen die Naturkraft die Materie gestaltet, mittelbar hierdurch zum Anblicke der materiellen Gestalten selbst gelangte, sie lieb gewann und so zu dem Entschlusse verleitet wurde, mit ihnen in Berührung zu treten. Ist die Seele zu dem Verhältnisse mit dem leiblichen Leben einmal herabgesunken, so wird die Thätigkeit der Vernunft für die Erhaltung desselben in Anspruch genommen und eine gewisse Liebe und Sorge für diese Erhaltung ist dann der Seele im Allgemeinen natürlich [2]).

ταῦτα, ὡς τὴν αἴσθησιν τὴν ἔξω εἴδωλον εἶναι ταύτης, ἐκείνην δὲ ἀληθεστέραν τῇ οὐσίᾳ οὖσαν εἰδῶν μόνων ἀπαθῶς εἶναι θεωρίαν.

[1]) III. 4, 2.

[2]) IV. 3, 12.: Ἀνθρώπων δὲ ψυχαὶ εἴδωλα αὐτῶν ἰδοῦσαι, οἷον Διονύσου ἐν κατόπτρῳ, ἐκεῖ ἐγένοντο ἄνωθεν ὁρμηθεῖσαι· οὐκ ἀποτμηθεῖσαι οὐδ᾽ αὗται τῆς ἑαυτῶν ἀρχῆς τε καὶ νοῦ.

Die Ursache der Vergehungen, deren sich der Mensch schuldig macht, liegt darin, daß die höhere Einbildungskraft durch die Gewalt der Neigungen, Begierden und Leidenschaften, die in der niederen Seele ihren Sitz haben, sich aus der ihr zukommenden Stellung fortreißen läßt und daß sie dann auch die Vernunft mit sich in die untere Sphäre der täuschenden Vorstellungen und Vorspiegelungen der Sinnlichkeit hinabzieht. So wird der Mensch zu Entschlüssen und Handlungen verleitet, die seiner höheren Natur unwürdig und dem Ausspruch entgegengesetzt sind, welchen die Vernunft über das zu Wählende und zu Vermeidende gethan haben würde, wenn sie dem Verstande zugewandt und von ihm erleuchtet und selbst wiederum die Einbildungskraft erleuchtend den Gegenstand besonnen erwogen hätte[1]. Hierbei ist zu bemerken: obschon

---

Οὐ γὰρ μετὰ τοῦ νοῦ ἦλθον, ἀλλ' ἔφθασαν μὲν μέχρι γῆς, κάρα δὲ αὐταῖς ἐστήρικται ὑπεράνω τοῦ οὐρανοῦ· πλέον δὲ αὐταῖς κατελθεῖν συμβέβηκεν, ὅτι τὸ μέσον αὐταῖς ἠναγκάσθη φροντίδος, δεομένου τοῦ εἰς ὃ ἔφθασαν φροντίσαι. Vergl. Marsil. Ficin. ad hunc loc.: hic naturam ipsam, i. e. vegetalem animae mundanae potentiam appellat Dionysium, cujus membra sunt rationes rerum seminales in ipsa natura. Quae quidem membra quando per generationem quasi procedunt in materiam, hic magis inter se divisa, jam a Titanibus, i. e. daemonibus geniturae praefectis discerpta videntur. Animae igitur in divino quodam mundo viventes aliquando per imaginationem, quae in iis erat ultimum, prospexerunt formas in materia mundi jacentes, quae sunt imagines Dionysii ejusque membrorum in materia quasi speculo, prospexerunt vero eas forsan intuendo recto quodam aspectu in naturam, atque inde aspectum in materiam deflectendo. Quorum vero se ita convertit imaginatio, illuc statim ratio se divertit ab intellectu et utraque non aspiciendo solum, sed amando. Amor ejusmodi exstitit descendendi principium atque post casum etiam permanendi, quoniam provincia haec indiget assidua nostrae rationis attentione. IV. 9, 5.

[1]) I. 1, 9.: *ψευδὴς γὰρ δόξα καὶ πολλὰ κατ' αὐτὴν πράττεται*

unser Verstand immer in der Ideenwelt, und unsere zweite Seele immer in der Sinnenwelt verweilt, während Vernunft und höhere Einbildungskraft an Beiden Theil nehmen und Beide in uns mit einander vermitteln, so gelangen wir doch keineswegs stets zum Bewußtsein dessen, was in beiden Welten von unseren Seelenkräften angeschaut und vernommen wird. In unserem irdischen Zustande macht die Seele im engeren Sinne mit dem von ihr ausfließenden leiblichen Leben ein Ganzes aus, und wir erkennen nicht, was von jeder einzelnen unserer psychischen Kräfte geübt wird, bevor sich dies dem Ganzen mitgetheilt hat. Der Betrachtungen unseres Verstandes, welche unabläßig Statt finden, bleiben wir uns so lange unbewußt, als sie nicht von der Ueberlegung der Vernunft ergriffen werden und auf die übrigen Vermögen, auf jedes nach der ihm angemessenen Weise, einwirken. Eben so wird die Regung einer Begierde in uns nicht eher von uns anerkannt, als bis wir sie mit der höheren Einbildungskraft und mit der Vernunft aufgefaßt haben[1]. Deshalb ist es möglich, daß der Mensch oft seines Ursprunges, seiner Bestimmung und der Gestalten des wahrhaften

---

τῶν κακῶν, ἢ πράττεται μὲν τὰ κακά, ἡττωμένων ἡμῶν ὑπὸ τοῦ χείρονος, πολλὰ γάρ ἡμεῖς ἢ ἐπιθυμίας ἢ θυμοῦ, ἢ εἰδώλου κακοῦ. Ἡ δὲ τῶν ψευδῶν λεγομένη διάνοια, φαντασία οὖσα, οὐκ ἀνέμεινε τὴν τοῦ διανοητικοῦ κρίσιν, ἀλλ' ἐπράξαμεν τοῖς χείροσι πεισθέντες. κ. τ. λ.

1) IV. 8, 8.: καὶ εἰ χρὴ παρὰ δόξαν τῶν ἄλλων τολμῆσαι τὸ φαινόμενον λέγειν σαφέστερον, οὐ πᾶσα οὐδ' ἡ ἡμετέρα ψυχὴ ἔδυ, ἀλλ' ἔστι τὶ αὐτῆς ἐν τῷ νοητῷ ἀεί. Τὸ δὲ ἐν τῷ αἰσθητῷ εἰ κρατεῖ, μᾶλλον δὲ εἰ κρατοῖτο ἢ θορυβοῖτο, οὐκ ἐᾷ αἴσθησιν ἡμῖν εἶναι, ὧν θεᾶται τὸ τῆς ψυχῆς ἄνω. Τότε γὰρ ἔρχεται εἰς ἡμᾶς τὸ νοηθέν, ὅταν εἰς αἴσθησιν ἥκῃ καταβαῖνον. Οὐ γὰρ πᾶν ὃ γίνεται περὶ ὁτιοῦν μέρος ψυχῆς γινώσκομεν, πρὶν ἂν εἰς ὅλην τὴν ψυχὴν ἥκῃ· οἷον καὶ ἐπιθυμία ἐν τῷ ἐπιθυμητικῷ μένουσα γινώσκεται ἡμῖν ἀλλ' ὅταν τῇ αἰσθητικῇ τῇ ἔνδον δυνάμει ἢ καὶ διανοητικῇ ἀντιλαβώμεθα, ἢ ἄμφω.

Seins uneingedenk ist, daß er sie sogar durchaus während seines irdischen Daseins außer Acht läßt und statt dessen nur den Bildern und Stimmen des Vergänglichen, Niederen und Schlechten Auge und Ohr leiht.

198. Die Tugend überhaupt ist Flucht des Bösen und Hinwendung zu dem Guten [1]). Sie hat drei Abstufungen, durch deren Unterscheidung ihr Wesen genauer erkannt wird. Auf der untersten steht der Verein derjenigen Tugenden, deren Uebung im bürgerlichen Leben durch die Zwecke des Staates gefodert wird. Diese bestehen in der Mäßigung und Zügelung der Begierden und Leidenschaften und in einem einsichtsvollen Verständnisse des Wählenswerthen und des Meidenswerthen, so weit es zur Beherrschung der sinnlichen Triebe unentbehrlich ist [2]). Ihre vier Hauptrichtungen sind Weisheit, Tapferkeit, Mäßigkeit und Gerechtigkeit. Die zweite Stufe nehmen die reinigenden Tugenden ein. Sie haben die höhere Absicht und Richtung, die Begierden und Leidenschaften völlig zu unterdrücken, die bessere Seele ganz von der Theilnahme an ihnen zu befreien und sie läuternd zu ihrer ursprünglichen Reinheit zurückzuführen vermittelst möglichster Absonderung alles dessen, was ihrem wahren Wesen Fremdartiges durch ihren Zusammenhang mit dem Körper in sie hineingekommen ist [3]). Endlich auf der höchsten

---

[1]) I. 2, 1.: *ἐπειδὴ τὰ κακὰ ἐνταῦθα καὶ τόνδε τὸν τόπον περιπολεῖ ἐξ ἀνάγκης, βούλεται δὲ ἡ ψυχὴ φεύγειν τὰ κακά, φευκτέον ἐντεῦθεν. κ. τ. λ.*

[2]) I. 2, 1. u. 2.: *αἱ μὲν τοίνυν πολιτικαὶ ἀρεταί, ἃς ἄνω που εἴπομεν, κατακοσμοῦσι μὲν ὄντως καὶ ἀμείνους ποιοῦσιν, ὁρίζουσαι καὶ μετροῦσαι τὰς ἐπιθυμίας καὶ ὅλως τὰ πάθη μετροῦσαι, καὶ ψευδεῖς δόξας ἀφαιροῦσαι τῷ ὅλως ἀμείνονι καὶ τῷ ὡρίσθαι, καὶ τῶν ἀμέτρων καὶ ἀορίστων ἔξω εἶναι καὶ τὸ μεμετριμένον καὶ αὐταὶ ὁρισθεῖσαι.*

[3]) I. 2, 3. 4. u. 5.: *ἀλλ' ἐπὶ πόσον ἡ κάθαρσις, λεκτέον. — Τοῦτο δ' ἐστὶ μάλιστα ζητεῖν, πῶς θυμὸν καὶ ἐπιθυμίαν καὶ τἄλλα πάντα, λύπην καὶ τὰ συγγενῆ, καὶ τὸ χωρίζειν ἀπὸ σώματος, ἐπὶ πόσον δυνατόν· ἀπὸ μὲν δὴ σώματος, ἴσως μὲν*

Stufe befindet sich die Tugend der schon wirklich geläuterten Seele, die dem Irdischen durchaus entsagend mit ihrer vollen Kraft in die Ideenwelt sich erhebt und in dem reinen Aufenthalte der mängellosen Geister zu dem höchsten Ziel aller Sehnsucht und Liebe gelangt, indem sie sich ganz in das Anschauen des ursprünglichen Einen, an sich Guten, des Urquells aller Vollkommenheit verliert. Dort findet sie die wahre Ruhe, den ungetrübten Frieden, frei von Uebeln und von jeglichem Leiden lebt sie dort das wahre Leben, dessen Schattenbild das irdische ist, und wird vermöge der innigen Vereinigung mit dem Urgrunde durch Anschauung selbst zu einem seligen Gotte[1]).

καὶ τοῖς οἷον τόποις συνάγουσαν πρὸς ἑαυτήν, πάντως μὲν ἀπαθῶς ἔχουσαν καὶ τὰς ἀναγκαίας τῶν ἡδονῶν αἰσθήσεις μόνον ποιουμένην καὶ ἰατρεύσεις καὶ ἀπαλλαγὰς πόνων, ἵνα μὴ ἐνοχλοῖτο, τὰς δὲ ἀλγηδόνας ἀφαιροῦσαν καί, εἰ μὴ οἷόν τε, πράως φέρουσαν καὶ ἐλάττους τιθεῖσαν τῷ μὴ συμπάσχειν, τὸν δὲ θυμόν, ὅσον οἷόν τε, ἀφαιροῦσαν καί, εἰ δυνατόν, πάντη. κ. τ. λ.

[1]) I. 2, 4. u. 7. VI. 9, 8. u. 9.: ἐν δὲ ταύτῃ τῇ χορείᾳ καθορᾷ πηγὴν μὲν ζωῆς, πηγὴν δὲ νοῦ, ἀρχὴν ὄντος, ἀγαθοῦ αἰτίαν, ῥίζαν ψυχῆς. — ἐνταῦθα καὶ ἀναπαύεται ψυχή, καὶ κακῶν ἔξω, εἰς τὸν τῶν κακῶν καθαρὸν τόπον ἀναδραμοῦσα, καὶ νοεῖ ἐνταῦθα καὶ ἀπαθὴς ἐνταῦθα, καὶ τὸ ἀληθῶς ζῆν ἐνταῦθα. κ. τ. λ. Noch überspannter und schwärmerischer sind die Ausdrücke, mit denen Plotin VI. 9, 10. u. 11. VI. 7, 34—37. den Zustand der Vereinigung der Seele mit dem höchsten Gotte bezeichnet. Er setzt, nicht bloß im Bezug auf die menschliche Seele, sondern auch auf den ursprünglichen allumfassenden Verstand selbst, dem mit Besinnung und Bewußtsein Statt findenden Denken entgegen die höhere, im heiligen Rausch und Wahnsinn erfolgende Anschauung Gottes. VI. 7, 35.: καὶ τὸν νοῦν τοίνυν τὴν μὲν ἔχειν δύναμιν εἰς τὸ νοεῖν, ᾗ τὰ ἐν αὐτῷ βλέπει, τὴν δέ, ᾗ τὰ ἐπέκεινα αὐτοῦ ἐπιβολῇ τινι καὶ παραδοχῇ, καθ' ἣν καὶ πρότερον ἑώρα μόνον καὶ ὁρῶν ὕστερον

199. An diesen Hauptzügen der Plotinischen Metaphysik, Psychologie und Ethik erscheint das orientalische Element hauptsächlich in der Vorstellung von der Emanation der Wesen, welche in einer abwärts gehenden Stufenfolge der Vorzüglichkeit aus dem ursprünglichen Einen ewig erfolgt. Mit dieser Vorstellung hat sich die Auffassung und phantastische Reproduction der Platonischen Lehre von dem Verhältnisse zwischen der Materie, der Ideenwelt und der Gottheit auf das innigste verknüpft. Hieran reiht sich unmittelbar die gleichfalls im Morgenland entsprungene Ansicht von dem Fall und der Wanderung der menschlichen Seelen.

In naher Verbindung mit den geschilderten stehen mehrere andere Lehren des Plotin, welche aus der morgenländischen Theosophie stammen und in die griechische Speculation hineingezogen den entarteten Charakter derselben auf das sichtbarste bezeichnen. Hierher

---

καὶ νοῦν ἔσχε καὶ ἕν ἐστι. Καὶ ἔστιν ἐκείνη μὲν ἡ θέα νοῦ ἔμφρονος, αὕτη δὲ νοῦς ἐρῶν· ὅταν ἄφρων γένηται μεθυσθεὶς τοῦ νέκταρος, τότε ἐρῶν γίνεται ἁπλωθεὶς εἰς εὐπαθεῖς τῷ κόρῳ. κ. τ. λ. Porphyrius erzählt vom Plotin: dieser habe während ihres (sechsjährigen) Zusammenlebens viermal dasjenige erreicht, was ihm Zweck und Ziel des ganzen Lebens gewesen sei, die Vereinigung mit dem über Alles erhabenen Gott. Ihm selbst, dem Porphyrius sei dies nur einmal in seinem acht und sechzigsten Jahre begegnet. Vit. Plot. c. 18.: οὕτως δὲ μάλιστα τούτῳ τῷ δαιμονίῳ φωτὶ πολλάκις ἐνάγοντι ἑαυτὸν εἰς τὸν πρῶτον καὶ ἐπέκεινα θεὸν ταῖς ἐννοίαις καὶ κατὰ τὰς ἐν τῷ συμποσίῳ ὑφηγημένας ὁδοὺς τῷ Πλάτωνι, ἐφάνη ἐκεῖνος ὁ μήτε μορφὴν μήτε τινὰ ἰδέαν ἔχων, ὑπὲρ δὲ νοῦν καὶ πᾶν τὸ νοητὸν ἱδρυμένος· ᾧ δὴ ἐγώ ὁ Πορφύριος ἅπαξ λέγω πλησιάσαι καὶ ἑνωθῆναι, ἔτος ἄγων ἑξηκοστόν τε καὶ ὄγδοον. Ἐφάνη γοῦν τῷ Πλωτίνῳ σκοπὸς ἐγγύθι ναίων, τέλος γὰρ αὐτῷ καὶ σκοπὸς ἦν τὸ ἑνωθῆναι καὶ πελάσαι τῷ ἐπὶ πᾶσι θεῷ. Ἔτυχε δὲ τετράκις που, ὅτε συνήμην αὐτῷ, τοῦ σκοποῦ τούτου ἐνεργείᾳ ἀῤῥήτῳ καὶ οὐ δυνάμει.

gehört die Plotinische Dämonologie. In ihr werden unterschieden die Götter vom ersten Range, welche unsichtbar und dem göttlichen Verstand am nächsten stehend bloß in der idealen Welt zu Hause sind, die Götter vom zweiten Range, die Gestirne, die in den höheren Regionen des Kosmos bis zum Monde herab sich aufhalten, und die Dämonen, welche in der unteren Welt leben und in der Mitte stehen zwischen den sichtbaren Göttern und den Menschen [1]). Die Gültigkeit der Mantik und Astrologie leitet Plotin daraus ab, daß in der intellectuellen Welt Alles auf das innigste zu einem vollkommenen Ganzen verbunden und Eines harmonisch dem Anderen angepaßt sei. Eben deshalb müsse auch in dem Reiche der sinnenfälligen Dinge ein genauer Zusammenhang der sämmtlichen Begebenheiten und Veränderungen Statt finden, demzufolge der Eingeweihte aus der Beobachtung einiger auf das Bevorstehen anderer zu schließen vermöge [2]). Die Magie dachte er sich begründet in den Verhältnissen der Einstimmung und Anziehung und des Gegensatzes und der Abstoßung, in denen alle Kräfte der Natur zu einander sich befinden. Die magische Kunst besteht nämlich darin, daß man die mit einander einstimmigen Kräfte auf einem Puncte zu concentriren und auf einen bestimmten Gegenstand hinzuleiten weiß, um an demselben eine beabsichtigte freundliche oder feindliche Wirkung durch Anziehung oder Abstoßung hervorzubringen [3]).

200. Wie Plotin in Hinsicht seines persönlichen Umganges und mündlichen Unterrichtes, seines Charakters und Lebenswandels als ein erleuchteter Prophet und Heiliger von seinen Anhängern verehrt wurde, so galten ihnen auch seine Schriften für Urkunden einer höheren Offenbarung, für abgefaßt unter Aufsicht und Eingebung der Götter [4]). Die nämliche Meinung hegte man

---

[1]) III. 5. 6.

[2]) II. 3, 7.

[3]) IV. 4, 40.

[4]) Porphyr. Vit. Plot. c. 18.: *καὶ ὅτι λοξῶς φερόμενον πολλάκις οἱ θεοὶ κατηύθυναν θαμινὴν φαέων ἀκτῖνα πορόντες, ὡς*

in dieser Schule natürlicher Weise auch von den Platonischen Werken, für deren Erläuterungen man die Plotinischen hielt, und so konnte hier nicht mehr die Rede sein von einer vernünftigen Prüfung und Beurtheilung ihres beiderseitigen Inhaltes [1]. Die Enneaden blieben, wie oben angedeutet worden, verhältnißmäßig das Bemerkenswertheste, was in der neuplatonischen Schule während der ganzen Zeit ihrer Dauer zum Vorscheine kam. Demgemäß hat Porphyrius, der nach dem Tode seines Lehrers als Erklärer und Vertheidiger der Philosophie desselben in Rom wirkte, innerhalb ihrer Sphäre im Wesentlichen sich erhielt, und nebst Amelius den meisten Ruf unter den unmittelbaren Schülern Plotin's besaß, nicht sowohl durch seine eigenen zahlreichen, großentheils verloren gegangenen Schriften, als durch seine Herausgabe jener Sammlung das ihm gegenwärtig noch zukommende Verdienst sich erworben [2].

ἐπισκέψει τῇ παρ' ἐκείνων καὶ ἐπιβλέψει γραφῆναι τὰ γραφέντα, εἴρηται.

[1]) Vergl. Procli Theolog. Plat. I. 1. in Parmenid. Plat. I. init.

[2]) Vergl. über den Amelius oder Gentilianus, aus Etrurien, von dessen Schriften nichts auf uns gekommen ist, Porphyr. Vit. Plot. c. 4. 11. 12. u. 15.: ὁ δὲ Ἀμέλιος κατ' ἴχνη μὲν τούτου (τοῦ Πλωτίνου) βαδίζειν προαιρούμενος καὶ τὰ πολλὰ μὲν τῶν αὐτῶν δογμάτων ἐχόμενος τῇ δὲ ἐξεργασίᾳ πολὺς ὢν καὶ τῇ τῆς ἑρμηνείας περιβολῇ πρὸς τὸν ἐκείνῳ ζῆλον ὑπαγόμενος, ὧν καὶ μόνων ἡμεῖς ἄξιον εἶναι νομίζομεν ἐπισκοπεῖσθαι τὰ συγγράμματα. Porphyrius war in Tyrus geboren und hieß, wie er erzählt, eigentlich Malchos (מֶלֶךְ). Diesen Namen, der „König" bedeutet, übersetzte er, nachdem er sein Vaterland verlassen, in den sinnverwandten und wohlklingenden griechischen Πορφύριος. Vit. Plot. c. 11. Eunap. Vit. Porphyr. Von seinen Schriften ist außer der Biographie des Plotin auch eine des Pythagoras, dann die dem Aristotelischen Organon gewöhnlich vorgedruckte „Einleitung in die Kategorieen," ferner eine Abhandlung in vier Büchern „über die Enthaltung von Fleischspeisen", „ein Brief an den ägyptischen Priester Anebon" nebst

201. Von Rom und Alexandria aus gelangte im vierten Jahrhundert der Plotinische Neuplatonismus, der in denjenigen Städten des römischen Reiches, in denen die philosophischen Studien überhaupt noch getrieben wurden, immer weiter sich verbreitet zu haben scheint, auch nach Athen, wo ihn Plutarch in der Akademie lehrte, welcher im hohen Alter um 434 nach Chr. starb. Unter der Einwirkung des Zeitgeistes und im Kampfe gegen das schon im Anfange dieses Jahrhundertes von Constantin zur Staatsreligion erhobene Christenthum, welches von seinen Lehrern zum Theil mit den Hülfsmitteln griechischer Gelehrsamkeit und Philosophie, soweit sie ihnen zu Gebote standen, allgemein aber durch versuchte Beweise seines übernatürlichen Ursprunges vertheidigt wurde, nahm er noch entschiedener und durchstehender den Charakter eines urtheilslosen und haltlosen schwärmerischen Aberglaubens an. Es kam dahin, daß Theosophie und Theurgie in ihm als der eigentliche Gewinn und Kern der philosophischen Bestrebungen betrachtet wurden.

Unter den Platonikern des vierten Jahrhundertes erwarb sich des Porphyrius Schüler Jamblichus [1]) als hochbegabter theologi-

---

mehreren anderen auf uns gekommen. Seine Gelehrsamkeit und seine Diction, die allerdings im Vergleich mit der Darstellungsweise seines Lehrers durch Einfachheit und Klarheit sich auszeichnet, ward in seiner Schule hoch geschätzt, dagegen ward ihm Mangel an Beständigkeit in seinen Ansichten vorgeworfen. Eunap. l. c. vergl. Jambl. ap. Stob. Ecl. I. 866. Euseb. praep. evang. IV. 10.

[1]) aus Chalcis in Cölesyrien, lebte und lehrte wahrscheinlich in seinem Vaterlande und versammelte um sich einen zahlreichen Kreis von Schülern. Er starb unter der Regierung Konstantin's d. Gr. Vergl. über ihn Eunap. Vit. Jambl. und Suid. s. v. *Ἰάμβλιχος*. Er galt vorzugsweise für einen gottbegeisterten Lehrer, *ὁ θεῖος*, *ὁ ἔνθους Ἰάμβλιχος*. Marin. Vit. Proc. 26. Proc. in Tim. p. 249. a. Eunap. Vit. Aedes.: *ἐς ὃ τελευτῶν Αἰδέσιός*

scher Denker ein hervorragendes Ansehen in dem Kreise der Schule. In dem fünften Jahrhunderte war der Angesehenste Proklus aus Constantinopel, zugleich der letzte der Koryphäen des Neuplatonismus. Er hatte die Richtung und Bildung seines schwärmerischen Geistes in der Schule zu Athen durch Plutarch und durch dessen Schüler und Nachfolger, Syrianus aus Alexandria erhalten und folgte dem letzteren auf dem Lehrstuhle der Akademie [1]). Von der Hand seines Schülers Marinus besitzen wir seine enthusiastisch lobpreisende Lebensbeschreibung, die uns ein anschauliches nicht uninteressantes Bild von der Denk- und Gemüthsart des gefeierten

---

τε ἐγένετο καὶ μικρὸν ἀποδέων Ἰαμβλίχου, πλὴν ὅσα τε εἰς θειασμὸν Ἰαμβλίχου φέρει. Seine Schüler schrieben ihm Wunderthaten zu (Eunap. Vit. Jambl.). In demjenigen, was sich von seinen Schriften noch erhalten hat, zeigt er sich als einen phantastisch abergläubischen, urtheils- und geistlosen Ausspinner der entarteten Philosopheme, hauptsächlich der theosophischen und dämonologischen Vorstellungen, seiner Zeit. Wir besitzen von ihm fünf Schriften, Theile eines Werkes, welches er zum Preise der pythagoreischen Philosophie geschrieben. Nämlich, außer dem Leben des Pythagoras, einen λόγος προτρεπτικὸς εἰς φιλοσοφίαν, ferner περὶ κοινῆς μαθηματικῆς ἐπιστήμης, περὶ τῆς Νικομάχου ἀριθμητικῆς εἰςαγωγῆς, und θεολογούμενα τῆς ἀριθμητικῆς. Außerdem finden sich von ihm zwei Bruchstücke „über das Verhängniß" und „über das Gebet", mehrere Fragmente bei Stobäus, und manches Ueberlieferte aus seinem Hauptwerk über die chaldäische Theologie. Zweifelhaft ist es, ob die ihm zugeschriebene Schrift „von den Mysterien der Aegyptier" ihm angehört, jedenfalls stammt sie aus seiner Schule. Diese Schrift enthält eine in ausschweifender Phantasterei sich bewegende Theologie und Dämonologie, und stellt die Theurgie und die durch sie bewirkte Vereinigung mit der Gottheit als das höchste Ziel der priesterlichen Weihe dar.

[1]) Suid. s. v. Πρόκλος. Marin. Vit. Procl. c. 6. Geboren 412 starb er 485 nach Chr.

Helden, wie auch seines Lobredners gibt. Er widmete sein Leben dem vergeblichen Bestreben, der neuplatonischen Theologie eine feste innere Stütze in ihrem Kampfe gegen das mit äußerer Uebermacht sie erdrückende Christenthum zu geben, indem er die Auslegungen der Ueberlieferungen der Vorzeit und die Grübeleien und Schwärmereien, die er als das Eigenthum seiner Schule vorfand, mit dem größten Fleiß schriftlich und mündlich vortrug. Er war ein sehr fruchtbarer Schriftsteller. Der noch vorhandene Theil seiner Werke[1]), soweit er im Druck erschienen, läßt uns erkennen, daß mit seinem Ueberlieferungsglauben, seiner Urtheilslosigkeit und seiner Schwärmerei eine gleichsam scholastische Bemühung um Gründlichkeit der Darstellung, ein Streben nach äußerer Form logischen Zusammenhangs und genauer Auseinanderfolge seiner Vorstellungen sich vereinigte.

202. Bei dem Unterrichte, den er von Syrianus empfing[2]), war er durch das Studium der Aristotelischen Schriften auf das der Platonischen vorbereitet worden, in dem Sinne, daß jene dem Lehrer und dem Schüler für die Vorhalle zu dem Heiligthume der geheimnißvollen Platonischen Weisheit galten, auf ähnliche Weise, wie die Einweihung in die kleineren eleusinischen Mysterien der in die größeren vorausging[3]). Es versteht sich, daß er seinen Synkretismus nicht auf die Vereinigung der griechischen Philosophie und Mythologie beschränkte[4]). Er durchschaute, wie Marinus

---

[1]) Unter ihnen finden sich seine „Theologie des Plato" und seine „Anfangsgründe der Theologie," ferner seine Commentare zu den Platonischen Dialogen Alcibiades, Kratylus, Parmenides und Timäus.

[2]) Syrianus gehört zu den Erklärern des Aristoteles. Von ihm ist ein Commentar über die Aristotelische Metaphysik handschriftlich vorhanden, wovon eine lateinische Uebersetzung des zweiten, zwölften und dreizehnten Buches gedruckt ist.

[3]) Marin. Vit. Procl. c. 13.: *ἀχθέντα δὲ διά τινων προτελείων καὶ μικρῶν μυστηρίων εἰς τὴν Πλάτωνος ἦγεν μυσταγωγίαν.*

[4]) In die tieferen Geheimnisse der Platonischen Weisheit ward

rühmt [1]), und erklärte seinen Anhängern auf das deutlichste die wesentliche Uebereinstimmung zwischen den die höhere Erkenntniß des Göttlichen betreffenden Lehren und Sagen aller ihm bekannten Völker, mit einziger Ausnahme der christlichen, die er bestritt. So feierte er denn auch, so weit es ihm nur irgend möglich war, die ausgezeichneteren Fest- und Fasttage fast aller Nationen nach der bei einer jeden einheimischen Sitte, beobachtete die wichtigeren religiösen Gebräuche, von denen er eine Kenntniß hatte, insgesammt und war der Meinung, es gezieme einem Philosophen, nicht bloß dem Gottesdienste einer Stadt oder einiger Länder ergeben zu sein, sondern sich als einen Hierophanten der ganzen Welt zu beweisen [2]). Seine Bekanntschaft mit der Weisheit des Alterthumes und des Orientes verdankte er vornehmlich den zu seiner Zeit immer zahlreicher werdenden, aber schon seit mehreren Jahrhunderten im Umlaufe befindlichen unächten, dem Alterthume untergeschobenen Schriften, dergleichen damals bei den Neuplatonikern, wie auch bei den Christen und Gnostikern in hohem Ansehen standen, durch welche man den Ursprung der Lehre, der man anhing, aus berühmten und für heilig geachteten Quellen der Vorzeit herzuleiten pflegte. Hierher gehören Gesänge des Orpheus, Schriften des Pythagoras und der ältesten Pythagoreer, des Plato und des Aristoteles, die chaldäischen Orakel, die Hermetischen Bücher und andere, welche noch theilweise, mehr oder minder fragmentarisch, sich

---

Proclus zuletzt durch Asklepigenia, die Tochter Plutarch's eingeführt, die nach Marinus' Bericht damals die einzige war, welche die von ihrem Vater ihr überlieferte Kenntniß der ganzen Theurgie bewahrte.

[1]) Marin. l. c. c. 22.

[2]) Marin. l. c. c. 19.: *καὶ τὰς παρὰ πᾶσι δὲ ὡς εἰπεῖν ἐπισήμους ἑορτὰς κατὰ τὰ παρ' ἑκάστοις πάτρια δρῶν ἐνθέσμως διετέλεσε — καὶ ἔλεγεν ὁ θεοσεβέστατος ἀνὴρ, ὅτι τὸν φιλόσοφον προςήκει, οὐ μιᾶς τινος πόλεως, οὐδὲ τῶν παρ' ἐνίοις πατρίων εἶναι θεραπευτὴν, κοινῇ δὲ τοῦ ὅλου κόσμου ἱεροφάντην.*

erhalten haben. Unter diesen verehrte Proklus hauptsächlich die Orphischen Gedichte und die chaldäischen Weissagungen, die auch schon von Plotin, Porphyrius, Jamblichus und Syrianus als göttliche Offenbarungen anerkannt worden waren [1]). Er brachte fünf Jahre darauf zu, die Erklärungen seiner Vorgänger über sie in einem weitläuftigen Werke zu sammeln [2]). Es konnte nicht fehlen, daß ein Mann, wie Proklus, seinen Schülern nicht minder, als ein Plato und Plotin, für theilhaft göttlicher Eingebungen galt. Bei seinen Vorträgen leuchtete als Zeichen der Inspiration ein göttlicher Glanz aus seinen Augen und seinem Antlitze, und einmal während derselben, als ein Mann von wichtiger Bedeutung im Staate unter seinen Zuhörern sich eingefunden, erschien sogar ein Lichtkreis um sein Haupt [3]). Viele Wunderthaten von ihm waren seinen Schülern bekannt [4]). Er selbst hielt sich, durch einen Traum hierüber belehrt, für ein Glied der hermetischen Kette, d. i. einer Auswahl von Weisen, welche durch Hermes erleuchtet und begeistert die Gabe der unfehlbaren Erkenntniß und Lehre besäßen, und glaubte, ebenfalls einem Traume zufolge, daß in seinem Körper die Seele des Pythagoreers Nikomachus wohne [5]).

203. Nach dem Tode des Proklus, obgleich er eifrige, mit großer Anhänglichkeit ihm ergebene Schüler hinterlassen hatte, unter ihnen den Marinus, Zenodotus und Isidorus, von denen jeder eine

---

1) Er wollte zunächst nur Erklärer des Plato sein, aber bei Plato meinte er in wissenschaftlicher Form dargestellt zu finden, was früher Pythagoras in Bildern, und noch früher Orpheus in Symbolen gelehrt habe, den er für die Quelle der griechischen Theologie hielt.

2) Marin. l. c. c. 26.

3) l. c. c. 23.

4) l. c. c. 29.: καὶ πολλὰ ἄν τις ἔχοι λέγειν, μηκύνειν ἐθέλων καὶ τὰ τοῦ εὐδαίμονος ἐκείνου θεουργικὰ ἀφηγούμενος, ἑνὸς δὲ ἄλλου ἐκ τῶν μυρίων ἐπιμνησθήσομαι κ. τ. λ.

5) l. c. c. 28.

Zeitlang das Lehramt in der Akademie verwaltet zu haben scheint [1]), erhob sich kein Mann von ähnlichem Ruf und Einfluß mehr in dieser Schule, deren Wirksamkeit überhaupt nunmehr zu Ende gehen mußte. Wie das innere Leben der griechischen Philosophie schon dahingewelkt war, so konnte sich auch ihr äußeres Leben, welches auf der Existenz der alten Religion beruhte, nicht länger mehr in den christlich gewordenen Ländern behaupten. Die letzten namhaften heidnisch griechischen Philosophen, Damascius aus Damaskus in Syrien, ein Schüler der zuletzt genannten drei Platoniker, welcher zu Athen, nachdem Isidor seine Stelle daselbst niedergelegt und sich nach Alexandria begeben hatte, der Akademie etwa seit 520 vorstand [2]), und Simplicius aus Cilicien, der gelehrteste Ausleger des Aristoteles, der theils zu Alexandria, theils zu Athen lehrte, blühten gegen die Mitte des sechsten Jahrhunderts.

Schon im Jahr 529, als der Kaiser Justinian die Verordnung gab, daß in Athen Niemand mehr Philosophie lehren dürfe [3]), sahen sich Isidorus, Damascius und Simplicius nebst einigen anderen Genossen hierdurch veranlaßt, ihre Zuflucht zu dem persischen Könige Chosroes zu nehmen, der sich damals eben im Kriege mit dem griechischen Kaiser befand. Chosroes machte es zwar in dem

---

1) Phot. Bibl. cod. 181. u. 242.

2) Suid. s. v. *Δαμάσκιος*. Wir besitzen von ihm noch die Schrift „*ἀπορίαι καὶ λύσεις περὶ τῶν πρώτων ἀρχῶν*,“ und Auszüge seiner Lebensbeschreibung des Isidorus in Phot. Bibl. cod. 181. u. 242. In jener bekundet sich das letzte Stadium der Altersschwäche der neuplatonischen Speculation. Damascius spricht einerseits seine unbedingte Anhänglichkeit aus an die göttliche Offenbarung und Wahrheit der Religionssysteme der Vorzeit und an die Theologie des Jamblichus, den er den besten Ausleger der göttlichen Dinge nennt, andererseits will er im Bezug auf das Urwesen die menschliche *ὑπεράγνοια* geltend machen und klagt öfters über die Beschränktheit unseres Denkens und unserer Rede.

3) Joh. Malal. Hist. Chron. XVIII. p. 187. ed. Oxon.

Friedensschlusse mit Justinian aus, daß diese Philosophen ungefährdet in ihre Heimath sich zurückbegeben und daselbst eine ungestörte Glaubens- und Lehrfreiheit genießen durften, worauf sie aus Persien heimkehrten [1]). Aber wenn ihnen gleich bis zu ihrem Ende die erwünschte Ruhe vergönnt blieb, so gelang es ihnen doch nicht, entweder überhaupt Schüler und Anhänger, oder wenigstens solche zu hinterlassen, von deren Dasein und Wirksamkeit irgend eine Spur sich findet, und eine Fortsetzung der heidnischen Philosophenschulen fand nach ihrem Tode unstreitig nicht mehr Statt. Nunmehr hörten also die letzten Aeußerungen des Lebens und der lebendigen Fortpflanzung der griechischen Philosophie auf. Jedoch blieb dieselbe im griechischen Kaiserthume bis zur Zerstörung desselben ein Gegenstand der gelehrten Thätigkeit von christlich griechischen Commentatoren und Bearbeitern der alten, insbesondere der Platonischen und Aristotelischen Philosopheme.

III. Beschäftigung christlicher Lehrer mit griechischer Philosophie während des letzten Zeitraumes derselben.

204. Das Christenthum, welches durch sein Wesen und durch dessen ursprüngliche Erscheinung dazu geeignet ist, unter den einfachsten Formen einer ächten Volkslehre und eines zweckmäßigen und würdigen äußeren Cultus die gebildeten Völker zur gemeinschaftlichen Festhaltung und Ausübung der rein menschlichen Grundsätze der Sittlichkeit und Frömmigkeit zu vereinigen, trat erst sehr spät in das ihm gebührende, nach beiden Seiten hin förderliche Ver-

[1]) Agath. de Reb. Justin. II. 30. p. 67. seq. ed. Par.: ἐπειδὴ γὰρ κατ᾽ ἐκεῖνο τοῦ χρόνου Ῥωμαῖοί τε καὶ Πέρσαι σπονδὰς ἔθεντο καὶ ξυνθήκας, μέρος ὑπῆρχε τῶν κατ᾽ αὐτὰς ἀναγεγραμμένων, τὸ δεῖν ἐκείνους τοὺς ἄνδρας εἰς τὰ σφέτερα ἤθη κατιόντας βιοτεύειν ἀδεῶς τὸ λοιπὸν ἐφ᾽ ἑαυτοῖς, οὐδὲν ὁτιοῦν πέρα τῶν δοκούντων φρονεῖν ἢ μεταβάλλειν τὴν πατρῴαν δόξαν ἀναγκαζομένους.

hältniß zur Philosophie. Dieses Verhältniß zeigt sich gegenwärtig in folgender Weise. Die christliche Religion, als das wichtigste Element des sittlichen Lebens der cultivirtesten Nationen, hat im Kreise ihrer Bekenner diejenigen Grundbegriffe der vernünftigen Causalbetrachtung, um deren wissenschaftliche Entwickelung nnd Verdeutlichung die Probleme der Philosophie als um ihren Mittelpunct sich bewegen, in der Gestalt der populären Vorstellung und in der Hülle einer versinnlichenden Einkleidung zu den objectiv geltenden, von der allgemeinen Anerkennung ergriffenen Normen der Ueberzeugungen, der Gesinnungen und Handlungen gemacht. Dagegen finden die philosophischen Bestrebungen ihrerseits in der christlichen Empfindungs- und Denkart eine ihnen homogene und angemessene volksthümliche Entfaltung der menschlichen Vernunftthätigkeit vor, auf deren fortschreitende Ausbildung, Läuterung und Veredlung ihre eignen Fortschritte leitend und unterstützend einzuwirken berufen sind. Es liegt in der Natur der Sache, daß in diese Beziehung zur Philosophie das Christenthum erst von der Zeit an gelangen konnte, als die übrigen Bedingungen der höheren Geistescultur zum Einklange mit ihm sich vereinigten, und als es aus den Verunstaltungen und dem Verderbnisse, worein es zugleich mit seinem äußeren Emporkommen in einem Zeitalter der Unfreiheit und Unselbständigkeit der Geister, der Vernunftschwäche und des Aberglaubens versank, zu dem Verständniß und zur Darstellung des ihm wesentlichen Charakters der Vernünftigkeit und Humanität zurückgeführt zu werden begann.

205. Die Wahrheit, daß die göttliche Vorsehung das Menschengeschlecht in der ganzen Geschichte desselben auf eine seiner Willensfreiheit angemessene Weise vermittelst des natürlichen ursachlichen Zusammenhanges der Begebenheiten erzieht und leitet, und in ihrer Begründung und Lenkung der Ereignisse nirgends durch eine (an und für sich undenkbare) übernatürliche Einwirkung die theoretischen Irrthümer und praktischen Verirrungen verhindert, welche der Mensch im Gebrauche seiner Freiheit begeht, offenbart sich in keinem einzelnen Theile der Geschichte unverkennbarer, als in der Ausbreitung der christlichen Religionsgesellschaft und in der mit dieser Aus-

breitung erfolgenden Gestaltung der kirchlichen Institutionen und Glaubenslehren. Aus den ursprünglichen Christengemeinden erwuchs eine herrschende Kirche, welche das sittliche Fundament der Gottesverehrung durch ihre Gebräuche und durch ihre Dogmen überbaute und versteckte, die von Christus so klar und eindringlich ausgesprochene Idee der allgemeinen Bestimmung und der göttlichen Erziehung der Menschheit verdunkelte, und als das Gegentheil von demjenigen sich erwies, was sie nach dem Sinn ihres Stifters hätte werden sollen. Sie widerstrebte dem Plane des christlichen Gottesreiches auf Erden erstlich durch ihre Gebräuche, und führte den von Christus verbannten Ceremonialdienst und die Hierarchie auf das vollständigste in ihre Mitte zurück. Sie widerstrebte zweitens dem Inhalt und Geiste der reinen Christuslehre durch ihre Dogmen, indem sie unter dem Einfluß einer verdorbenen Philosophie und des damaligen Zeitgeistes, auf dem Wege vernunftwidriger Grübeleien und heilloser, zum Theil durch äußere Gewalt entschiedener Streitigkeiten, im Mißverständnisse der Begriffe und Ausdrücke des neuen, wie des alten Testamentes ein System von Lehrformeln aufstellte und als die unerläßliche Bedingung des Wohlgefallens Gottes und des Heiles geltend machte, welches mit den ewigen Wahrheiten der Religiosität und Sittlichkeit im grellen Widerspruche steht.

206. Die Lehrer und sogenannten Väter der Kirche, welche während des letzten Zeitraums der griechischen Philosophie zum Aufbau jenes Systems wirkten, wurden zum Theil hierbei durch anfgenommene Philosopheme, hauptsächlich durch Vorstellungen des entarteten, der Denkart jener Zeit vorzugsweise zusagenden Neuplatonismus in mancher Hinsicht geleitet und unterstützt. Indem nun Mehrere unter ihnen von diesen Lehrbegriffen zur Bildung der kirchlichen Dogmatik einen Gebrauch machten, verwandelte sich in ihrer Vorstellungs- und Behandlungsweise die Thätigkeit des Philosophirens zu einem nicht bloß unphilosophischen, sondern der Philosophie schlechthin entgegengesetzten und feindseligen Streben und Thun. Bei der Beurtheilung dieses Verhaltens müssen wir den Begriff und die Bedeutung der Philosophie in's Auge fassen.

Das philosophische Forschen, insoweit es ein positives, über die bloß negative Richtung der Skepsis sich erhebendes ist, gründet sich auf die Ueberzeugung, daß der Menschengeist durch die gehörige Anwendung seiner natürlichen Kräfte, wie das Gute zu üben, so auch das Wahre in den vermöge einer besonnenen Prüfung des Erkenntnißvermögens sich ergebenden Grenzen zu erkennen vermag. Es will und es muß seinem Wesen zufolge die blinde Macht des Herkommens, der Ueberlieferung und der äußeren Autorität aus seinem Gebiet ausschließen, seine Lehrsätze auf ihre vernunftmäßigen und höchsten Gründe in einem geordneten Zusammenhange zurückführen und ein eben so freies, als methodisches, nur von der Liebe zur Wahrheit beseeltes, nur durch die Regeln der Methode geleitetes und nur durch die Grenzen unsres Erkenntnißvermögens beschränktes Denken sein. Dieses Forschen fand während des letzten Zeitraums der alten Philosophie in der christlichen Kirche keinen Raum, und die Annahme einer während desselben gebildeten eigenthümlich christlichen und patristischen Philosophie ist aus Mißverständnissen und Begriffsverwirrungen hervorgegangen. Die Kirchenväter, befangen von dem supernaturalistischen Offenbarungsglauben der christlichen Gemeinden ihrer Zeit, beabsichtigten nichts Anderes, als gewisse in der falsch von ihnen ausgelegten Bibel und in der christlichen Tradition nach ihrer Ansicht mit göttlicher Autorität gegebenen Glaubenssätze im Streit gegen Heiden, Juden und Häretiker vertheidigend und erläuternd dem vermeintlich wahren, jedoch noch nicht zulänglich feststehenden Sinne gemäß näher und fester zu bestimmen. Weit entfernt, ihre in so mangelhafter Gestalt auftretenden Lehrbegriffe auf die obersten, in der Gesetzmäßigkeit unsrer Intelligenz und in der Uebereinstimmung derselben mit der Ordnung der Wirklichkeit enthaltenen Gründe zurückzuführen, leiteten sie ihr dafürgehaltenes höheres Wissen und Glauben aus dem unbedingt gültigen Ansehen der in Christus erschienenen Offenbarung als aus der letzten Quelle und dem höchsten Entscheidungsgrund ab. Ihre nur im uneigentlichsten Sinn so zu nennenden Systeme sind nichts Anderes als Aggregate einzelner Lehrpuncte, welche aus der mißverstandenen heiligen Schrift und aus der kirchlichen Ueberlieferung unter einer gewissen Mitwirkung der bereits verdorbenen

griechischen Speculation in ihre Köpfe gekommen waren und deren Inhalt auf die kirchlich theologischen, von dürftigen psychologischen und kosmologischen Voraussetzungen begleiteten Dogmen sich beschränkt. Ihr ganzes Trachten, Sinnen und Dichten bewegte sich, statt in dem Elemente der Philosophie, in dem Dienste der Entfaltung und Feststellung einer den Vernunftgebrauch fesselnden, das vernünftige Bedürfniß der Wahrheitsforschung durch Sanctionirung eines vernunftwidrigen abergläubischen Bedürfnisses nach übernatürlicher Erleuchtung verdrängenden und an die Stelle religiöser Ueberzeugungen verschrobene, theils gedankenlose, theils verkehrt gedachte, nur der Hierarchie günstige und gemäße Dogmen setzenden Kirchenlehre, in jeder Beziehung den Widerstreit gegen die Eigenthümlichkeit des philosophischen Denkens darstellend.

207. Zuerst soll eine christliche Philosophie theils in den uns erhaltenen apologetischen Schriften des zweiten Jahrhunderts, in den Schriften des Justinus Martyr, des Athenagoras, des Theophilus und des Tatianus, theils in den polemischen des Irenäus und des Tertullianus gegen die Gnostiker zum Vorschein gekommen sein. Was zunächst Justin den Märtyrer[1]) betrifft, von dem man annimmt, er stehe seinem Zeitalter nach an der Spitze der christlichen Philosophen, so bekundet seine Denkart und Lehrweise schon unverkennbar, daß die Bedeutung der philosophischen Aufgabe und Methode bei ihm in dem Element des werdenden Kirchenglaubens

---

[1]) Er war zu Flavia Neapolis in Samarien von nichtchristlichen Eltern geboren, gegen das Ende des ersten Jahrhunderts nach Chr., hatte sich in seiner Jugend mit der griechischen, zuerst mit der stoischen, dann mit der Aristotelischen, zuletzt mit der Platonischen Philosophie bekannt gemacht und war durch sie nicht befriedigt worden. In seinem Alter trat er zum Christenthum über und schrieb Mehreres zur Vertheidigung desselben, worunter eine Apologie an den Kaiser Antoninus Pius, eine andere an den Marcus Aurelius, und ein Dialog mit dem Juden Tryphon. Er ward unter Marc Aurel 163 zu Rom enthauptet.

sich aufgelöst hat. Allerdings findet sich bei ihm der Supernaturalismus und der superrationale Offenbarungsglaube verhältnißmäßig unter den Kirchenlehrern noch in der bescheidensten Gestalt, weil noch am weitesten von der Ausbildung der Dogmatik entfernt. Er setzt im Bezug auf die untrügliche Einsicht in die göttlichen Dinge voraus, daß sie durch Gottes Wirksamkeit selbst dem menschlichen Verstande mitgetheilt sein müsse, und daß sie in dem Christenthume deshalb vollständig und vollkommen rein enthalten sei, weil in ihm allein Gott auf solche Weise sich geoffenbart habe. In Christus erkennt er den menschgewordenen erstgebornen Sohn Gottes, die aus dem Urwesen, aus Gott dem Vater unmittelbar hervorgegangene Vernunft und Weisheit, die universelle Intelligenz, welche allen Vernunftwesen nach dem Maß ihrer Empfänglichkeit in verschiedenem Grade sich mittheilt, und aus welcher daher auch bei den Heiden das Wahre und das Gute stammt, was bei ihnen angetroffen wird. Hieraus erklärt er die Uebereinstimmung vieler Lehren der griechischen Philosophie, hauptsächlich Plato's, mit den christlichen. Ist aber die göttliche Wahrheit dort mit menschlichen Zusätzen vermischt und getrübt, so ward ihre ganze Fülle und Herrlichkeit durch Christus gespendet. Demnach beruhen seine Ueberzeugungen freilich nicht auf den Gründen menschlicher Weisheit, sondern auf den Wirkungen der in Christus erschienenen göttlichen Kraft und auf den Aussagen der Propheten. Er setzt die Beweise, die er für seine Lehre aufzustellen sich rühmt, ausdrücklich der Kunst der vernünftigen Beweisführung entgegen. Sie beruhen insbesondere auf der allegorischen Schriftauslegung, welche er in der zu seiner Zeit gebräuchlichen Weise anwendet. Er schreibt dieser vermeintlichen Tiefe des Eindringens in den biblischen Sinn einen so großen Werth zu, daß er sie für das Zeugniß einer besondren fortdauernden göttlichen Gnadenwirkung in der christlichen Kirche ansieht[1]). In dem Gesichtskreis einer solchen Vorstellungsweise ist

[1]) Apol. I. p. 48 seq. Apol. II. p. 50—53. 60—68. 87. Dial. c. Tryph. p. 224. 280. 292. 319. 346. Opp. Just. edit. Par.

keine philosophische, sondern nur eine an den Autoritätsglauben gebundene positiv theologische Betrachtung möglich und wirklich vorhanden. Justin behandelt in seiner Theologie und Christologie den zwar noch einfachen, und eine leichte neuplatonische Färbung an sich tragenden, jedoch dessenungeachtet der Form und dem Inhalte nach unphilosophischen Inbegriff des damaligen christlichen Glaubens. Unphilosophisch ist dieser Inbegriff deshalb, weil seine ganze Eigenthümlichkeit und seine ganze Gültigkeit aus der vermeintlichen Thatsache der Fleischwerdung des Logos und der geschichtlichen Mittheilungen und Handlungen desselben abgeleitet wird. Die Hauptpuncte desselben sind die Lehre von Gott dem Vater, als dem unveränderlichen, unerkennbaren und unaussprechlichen Urwesen, von dem Sohne Gottes als dem Logos, dem Gott seine Weisheit mitgetheilt, durch welchen er sich manifestirend die Welt gebildet, und welcher in menschlicher Gestalt uns die vollkommene Offenbarung gebracht habe, und von dem heiligen Geist, den Justinus für einen von Christus gesandten, vor der übrigen Engelschaar ausgezeichneten Engel ansieht. Ihnen schließen sich an die Lehren von der göttlichen und der menschlichen Freiheit, vom Sündenfall, vom Weltende und Weltgericht, von der Auferstehung des Fleisches und der Unsterblichkeit, die als ein Geschenk Gottes den Frommen zum Lohn, den Bösen zur Strafe ertheilt werde. Mit einer noch entschiedeneren und handgreiflichen Untergrabung des Bodens der Philosophie bewegen sich auf dem Felde der supernaturalistischen Auffassung die Vorstellungen der übrigen Apologeten [1]. Als erklärte

---

1615. Vergl. Ritter's Gesch. d. christl. Philosophie, 1ster Thl. S. 299 u. f.

[1]) So stellt Athenagoras (der um 177 seine griechische Apologie für die Christen schrieb) die christliche Denkweise der philosophischen mit der Annahme entgegen, die alten Philosophen seien in Widersprüche gerathen, weil sie auf sich allein sich verlassen und nicht von Gott haben lernen wollen, dagegen der Christ vertraue dem göttlichen Geist, durch welchen der Mund der Propheten in der Ekstase wie ein Werkzeug bewegt werde. Und Tatian (gleich-

Gegner der Philosophie zeigen sich Irenäus [1]) und besonders der lateinische Kirchenlehrer Tertullianus [2]). Der erstere verlangt, daß die menschliche Forschung gläubig die Ueberlieferungen der Kirche in sich aufnehme und nichts weiter unternehme, als das bildlich Geoffenbarte auszulegen, um die Gründe der uns verkündigten göttlichen Rathschlüsse zu erforschen [3]), und Tertullian will, daß der Glaube blind, daß er früher dasei, als die Erlernung seines Inhalts und seiner Gebote, und daß er auch das Abgeschmackte, das Unmögliche annehme, wenn es die Boten Gottes ihm darbieten [4]).

208. Wenden wir uns hiernächst zu den für christlich philosophisch geltenden Leistungen in der alexandrinischen Katechetenschule, so kommen hier zwei Namen in Betracht, erstlich Titus Flavius Clemens, Presbyter und Lehrer zu Alexandria, am Ende des zweiten und im Anfang des dritten Jahrhunderts, und zweitens sein Schüler Origenes (geb. zu Alexandria 185, gest. zu Tyrus 254). Jener besaß unter den Kirchenvätern die umfassendste Bekanntschaft mit den griechischen Philosophemen. Dieser ragt verhältnißmäßig am meisten innerhalb der Kirche durch philosophische Bildung hervor, mit deren Hülfe er den ersten Versuch machte, den Zusammenhang der Glaubenslehren systematisch darzustellen. Beide werden für die Repräsentanten einer christlich Platonischen alexandrinischen

---

falls im zweiten Jahrhundert) behauptet: die menschliche Seele gehöre von Natur der Finsterniß an und folge den bösen Geistern, so lange sie sich selbst überlassen bleibe. Sie könne daher zum Licht nur durch die erleuchteten Lehrer geführt werden, mit denen der Geist Gottes sich verbunden habe, um durch sie den übrigen Menschen das Verborgene zu offenbaren. Vergl. Ritter l. c. S. 308—322. u. S. 328—380.

1) ward 177 Bischof von Lyon und starb daselbst 202.

2) geboren zu Carthago im zweiten Jahrhunderte, starb 220.

3) Iren. adv. Haer. I. 10, 1—3. II. 14.

4) Tertull. de Praesc. Haer. 6. 8. u. 14. de Cor. Mil. 2. de Carne Chr. 4.

Philosophie gehalten. Bei Clemens war jene Bekanntschaft eine ganz äußerliche, von welcher seine Denkart keinen wissenschaftlichen Charakter erhielt. Er hatte eine Mannigfaltigkeit einzelner Aussprüche der Philosophen im Gedächtniß, ohne ihren systematischen Zusammenhang und ihre wahre Bedeutung zu begreifen. Seine Unfähigkeit, das Eigenthümliche der philosophischen Forschung zu verstehen, gibt sich unter Anderem darin kund, daß er der Meinung beistimmte, die alten griechischen Denker hätten aus der Ueberlieferung der Juden und aus der barbarischen Philosophie geschöpft, und daß er annahm, sie hätten unter den Griechen die Stelle vertreten, welche die Propheten bei den Juden eingenommen, um auf die vollständige Offenbarung des göttlichen Wortes in Christus vorzubereiten, bei Plato finde sich daher die Ermahnung zum Glauben an den Heiland [1]). In seiner dem Geist der Philosophie durchaus widerstrebenden Geistesrichtung hielt er dafür, die heilige Schrift enthalte eine in geheimnißvoller Rede ausgesprochene Ueberlieferung des Erlösers, deren Tiefe nur durch eine allegorische Auslegung ergründet werden könne. Uebrigens hat seine Auffassung und Darstellung der Glaubenslehren im Vergleich mit den Apologeten nichts durch ihre Eigenthümlichkeit sich Auszeichnendes. Wenn wir einige aus der Philosophie entlehnte Ausdrücke abrechnen, in welche bei ihm die Auffassung christlicher Dogmen eingekleidet ist, bringt er nichts Neues in den Umkreis der Vorstellungen des Christenthums jener Zeit. Bedeutender ist das Unternehmen des Origenes, das erste System der christlichen Glaubenslehre aufzustellen, jedoch erscheint hierbei nur die in seinem Denken erfolgende völlige Ausartung der von ihm aufgenommenen griechischen, und keineswegs das Entstehen einer eigenthümlichen christlichen oder patristischen Philosophie. Indem er sich bemüht, Sätze der griechischen Philosophie für das im unfreien und abergläubischen Sinn der damaligen Zeit gefaßte Christenthum fruchtbar zu machen, so stellt sich unverkennbar heraus, daß hierdurch zwei mit einander unvereinbare Elemente in Verbindung gebracht werden sollen. Jene aus ihrer

---

[1]) Clem. Alex. Strom. I. p. 310. seq. V. p. 588. VI. p. 645.

Verknüpfung und Begründung von ihm herausgerissenen Sätze — ohnehin einer schon verderbten Speculation — verlieren in dem Zusammenhang seiner Behandlung der kirchlichen Lehrpuncte das Wenige, was sie von Annäherung an einen speculativen Charakter und Werth noch besaßen. Durchaus verkennend und verwerfend den natürlichen gesetzmäßigen Entwickelungsgang der Vernunfterkenntniß behauptet er, die Erkenntniß Gottes könne durch kein wissenschaftliches Verfahren von uns gewonnen werden, sondern werde uns nur durch die göttliche Gnade zu Theil, und auch er betrachtet die von ihm gesuchte Weisheit als eine esoterische Wissenschaft der Christen, welche vermittelst einer begeisterten Auslegung der in der Bibel nur angedeuteten Geheimnisse gefunden werden müsse [1]. Dem gemäß kommen in allen seinen dogmatischen Bestimmungen lediglich die aus der falsch verstandenen Bibel und aus dem kirchlichen Dogmenkreise jener Zeit entnommenen und im Glauben an das übermenschliche Ansehen der durch das menschgewordene göttliche Wort erfolgten Offenbarung von ihm angenommenen Vorstellungen zum Vorschein, welche er in unbestimmte und schwankende, theils Platonisirende, theils eklektisch philosophische Ausdrücke kleidet. Aber von einer freien und methodischen Prüfung dieser Vorstellungen, von einer Zurückführung theologischer Lehrsätze auf letzte Gründe und Gesetze der vernünftigen Causalbetrachtung findet sich bei ihm nirgends eine Spur.

209. In dem auf Origenes folgenden Zeitalter der Streitigkeiten über die Trinitätslehre trat um so weniger etwas hervor, was auf die Bedeutung einer philosophischen Denkthätigkeit Anspruch machen darf, weil die in einem wichtigen Abschnitt ihres Bildungsprocesses befindliche kirchliche Theologie hier nur um das einzige Dogma der göttlichen Dreieinigkeit ohne Uebersicht des systematischen Zusammenhangs der Glaubenslehren sich bewegte. Endlich kann auch an dem in seiner Art sehr ausgezeichneten und für die

---

[1]) Orig. c. Cels. III. 37. VI. 13. VII. 42. u. 44. in Joh. XIII. 5. u. 6.

Gestaltung der abendländischen Dogmatik höchst einflußreichen Wirken des Aurelius Augustinus [1]) der Philosophie nur bei der entschiedensten Verkennung ihres Begriffs ein Antheil zugeschrieben werden. Augustin befindet sich durch die ganze Absicht, Richtung und Weise seiner von der Tradition abhängigen, der Kirche dienstbaren und unsystematisch ein bloßes Aggregat bildenden Betrachtungen in dem stärksten Widerspruch gegen die Eigenthümlichkeiten und Erfodernisse der philosophischen Forschung. Die für seine Glaubenslehre charakteristischen Vorstellungen sind Ausgeburten einer schwärmerischen Phantasie, welche von Anfang an durch die in seine Kindheit und Jugend eingepflanzten Vorurtheile irregeleitet wurde und den Einwirkungen des Aberglaubens seiner Zeit willig sich hingab. Getragen und gehoben durch die Kraft dieser feurigen Phantasie, durch seinen polemischen Eifer und durch seine unermüdliche schriftstellerische Thätigkeit war seine unfreie, kirchengläubige, den Vernunftgebrauch dem Autoritätsglauben unbedingt unterwerfende [2]), in den Hauptpuncten seiner Lehre die Selbständigkeit

---

[1]) geb. 354 zu Thagaste in Numidien, Bischof von Hippo, gestorben 430.

[2]) Er wollte keine von der Kirche nicht gebilligte Meinung annehmen, über sie hinaus nichts wissen, war gegen Alles, was durch seine Verbindung mit der Kirche einen Anspruch auf göttliches Ansehn machen konnte, kindlich demüthig, gläubig und schwach. Er führte in seiner Lehre Alles darauf zurück, daß der Glaube an die sichtbare katholische Kirche, wie sie zu seiner Zeit bestand, für den einzigen Grund des wahren Glaubens, selbst des Glaubens an die heilige Schrift, gelten sollte, ihm erschien es daher auch als nothwendig, der alten Philosophie das Ansehn der Kirche entgegenzusetzen und die Neigung zur Philosophie durch Demuth, durch das Geständniß der eigenen Schwäche und durch die Hoffnung auf die göttliche Gnade zu bekämpfen. August. de Civ. D. X. 29, 1. u. 2. de Magist. 38. de Praed. Sanct. 7. Enchir. ad Laur. 24. u. 27. Epist. 118, 22. Vergl. Ritter l. c. 2ter Thl. S. 192—196. S. 425—443.

und Würde der menschlichen Persönlichkeit dem Irrwahn aufopfernde, und die freie Bewegung nicht nur des erkennenden, sondern auch des sittlichen Geistes hemmende und unterdrückende Denkweise eben so sehr dazu geeignet, ihm den wichtigsten Einfluß auf die lateinische Kirche und die Canonisation zu verschaffen, als sie ihn aus der Reihe der Philosophen schlechthin ausschließt.

210. Hiermit fallen alle zur Ausbildung der Kirchenlehre gehörigen Betrachtungen und Untersuchungen des patristischen Zeitalters als solche aus dem Gebiet unsrer Geschichte weg, für welches nur einige unter diesen Schriften, am meisten die des Clemens von Alexandria, mittelbar durch Anführungen von Stellen und Lehrsätzen aus den Philosophen eine nicht unerhebliche Bedeutung haben. Es bleibt daher nur Weniges und Geringfügiges übrig, was unter der Rubrik christlicher Reproductionen, Compilationen und Erklärungen des bereits in der Philosophie Vorhandenen, welche gegen das Ende unsrer Periode zum Vorschein kamen, aus jenem Zeitalter zu unsrer Literatur gerechnet werden darf. Dieses Wenige umfaßt solche Arbeiten von Christen theils in der morgenländischen, theils in der abendländischen Kirche, in denen zwar der christliche Glaube nicht verläugnet wird und seinen Einfluß auf die Aneignung und Beurtheilung der nicht-christlichen Philosopheme zeigt, aber nicht mehr die Entwickelung der Kirchenlehre, sondern die Mittheilung philosophischer Belehrung der Zweck der Darstellung ist. Die Verfasser dieser Schriften sind unter den Griechen Nemesius, Aeneas von Gaza, Zacharias Scholasticus und Johannes Philoponus, und unter den Lateinern Claudianus Mamertus, Boethius und Cassiodorus. Nemesius, auf dem Titel seines Buches Bischof von Emesa genannt, verfaßte, wahrscheinlich um 400 nach Chr., eine Abhandlung „über die Natur des Menschen", worin er Ansichten der Philosophen und Aerzte zusammenstellte, theils beistimmend, theils bestreitend, theils auch ohne Hinzufügung seines Urtheils, am meisten die Aristotelischen Lehren berücksichtigend. Gewissermaßen als christliche Neuplatoniker dürfen betrachtet werden Aeneas von Gaza, Lehrer der Rhetorik, in der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts, ein Schüler des Plato-

nikers Hierokles, und Zacharias Scholasticus, Bischof von Mitylene, in der ersten Hälfte des sechsten Jahrhunderts. Von dem Ersten besitzen wir, außer einer Sammlung von Briefen, die zur Kenntniß seiner philosophischen Ansichten keinen Beitrag enthalten, einen Dialog unter dem Titel „Theophrastus", worin er gegen die Ansicht von der Präexistenz der menschlichen Seele sich erklärt und die Lehre von der Unsterblichkeit derselben und von der Auferstehung des Leibes vertheidigt, zugleich auch die Annahme der Ewigkeit der Welt bestreitet. Von dem Zweiten ist uns, außer einem kleinen Aufsatz gegen die Manichäer, ein ähnlicher Dialog „Ammonius" übrig, welcher zu seinem Hauptthema die Widerlegung jener Annahme der Weltewigkeit hat. Johannes Philoponus, ein Schüler des Ammonius Hermeä, wahrscheinlich um die Mitte des sechsten Jahrhunderts blühend, war der berühmteste unter den christlichen Auslegern des Aristoteles. Außer seinen Commentaren über mehrere Aristotelische Werke ist von ihm eine gegen Proklus gerichtete Abhandlung „über die Ewigkeit der Welt" vorhanden, worin er diese Lehre bekämpft. Von Claudianus Mamertus, einem Presbyter zu Vienne in Gallien, um die Mitte des fünften Jahrhunderts, rührt eine Schrift „über den Zustand der Seele" her, in welcher er die Unkörperlichkeit derselben zu beweisen sucht.

211. Gegen Ende des fünften und im sechsten Jahrhundert, ungefähr gleichzeitig mit den letzten Lehrern der griechischen Philosophenschulen, lebten vor dem gänzlichen Untergang der classischen Bildung im Abendlande noch zwei christliche Schriftsteller im ostgothischen Reiche, die römischen Patricier Boethius und Cassiodorus, von denen der Erstere vielen Eifer und Fleiß, obgleich in der unselbständigen Weise der damaligen Zeit, der griechischen Philosophie und Gelehrsamkeit widmete, der Andre sich hauptsächlich mit der theologischen Literatur befaßte, jedoch auch in das philosophische Gebiet einging. Boethius[1]) verfaßte außer seinem im Mittelalter

[1]) Anicius Martius Severinus Boethius, geb. zu Rom zwischen 470 und 475, bekleidete unter dem ostgothischen Könige Theo=

sehr beliebten, abwechselnd in Prosa und in Versen geschriebenen Werk „über den Trost der Philosophie" sowohl Uebersetzungen, als Erklärungen und Ergänzungen von philosophischen und mathematischen Schriften der Vorzeit, wodurch er die hauptsächlichste Grundlage für den wissenschaftlichen Unterricht in den späteren dunklen Zeiten und ein Verbindungsmittel derselben mit der früheren Bildung lieferte. Hiervon hat sich Vieles erhalten, theils auf Arithmetik, Geometrie und Musik Bezügliches, theils zur Uebersetzung und Erklärung von Schriften des Aristotelischen Organon's Gehöriges, theils eigne Abhandlungen über Gegenstände der Logik. Weit unter ihm steht an philosophischer Bildung und Fähigkeit sein Zeitgenosse Cassiodorus [1]), dessen Compilationen, unter ihnen eine „über die freien Künste und Wissenschaften" und eine andre „über die Seele," bloß auf eine nothdürftige Bildung der Geistlichen berechnet waren. Zu Anfang des sechsten Jahrhunderts wurden im Morgenlande die dem Dionysius Areopagita, einem angeblichen Zeitgenossen Jesu und der Apostel und angeblichen ersten Bischof von Athen untergeschobenen Schriften bekannt, welche eine mystische Anwendung neuplatonischer Vorstellungen in ihrer spätesten Gestalt auf das Christenthum enthalten. Sie nehmen eine christliche Geheimlehre an, welche nur wenigen Eingeweihten bekannt geworden sei, und indem sie von der Unerkennbarkeit und Unaussprechlichkeit Gottes als des Ur-Einen und von der Vereinigung mit ihm in neuplatonischer Weise lehren, geben sie auch Mittheilungen über die durch Emanation aus dem Ursprünglichen bestehende Ordnung der Engel, über die himmlische Hierarchie, deren Abbild auf Erden die kirchliche Hierarchie sei. Sie erlangten im neunten Jahrhundert,

---

dorich verschiedene Staatsämter, und wurde zuletzt wegen ungegründeten Verdachtes des Hochverraths zu Ticinum hingerichtet 524 oder 526.

[1]) geb. um das Jahr 469 zu Scyllacium in Unteritalien, verwaltete mehrere Staatsämter unter Odoacer und nachher unter den ostgothischen Königen, und zog sich zuletzt in ein Kloster zurück, wo er bis nach 562 gelebt haben soll.

von Johannes Scotus Erigena in das Lateinische übersetzt, auch in der abendländischen Kirche Eingang, behaupteten durch das ganze Mittelalter hindurch ein großes Ansehen und erwiesen sich für die Priesterherrschaft und für die Hochschätzung des Mönchslebens, insbesondre auch für die mystische Theologie, als eine Stütze. Mit Boethius und Cassiodorus erlosch die classische Cultur und die an sie geknüpfte philosophische Thätigkeit im Abendlande, und es trat hier nunmehr ein Zeitraum der Unwissenheit und Rohheit ein, während dessen nur dürftige Ueberreste der früheren Bildung in wenigen Köpfen sich erhielten, bis seit dem neunten Jahrhundert eine neue, wenn gleich bloß als eine Abart zu betrachtende Gestalt des philosophischen Strebens in der Scholastik erschien.

Reinhold, Ernst, 1793-1855

Geschichte der Philosophie nach den Hauptmomenten ihrer Entwickelung

Bd.: 1

Jena 1854